This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

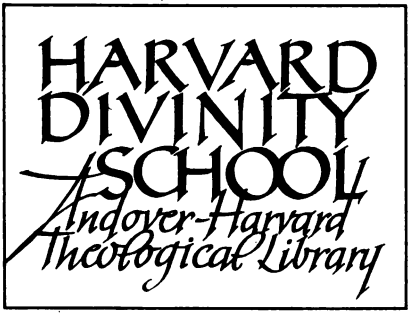
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

+267a.

2456.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Das

Mosaische Opfer.

Ein Beitrag

zur

Symbolik des Mosaischen Cultus.

Mit besonderer Berücksichtigung der neusten Bearbeitung dieses Gegenstandes in der „Symbolik des Mosaischen Cultus von Dr. K. Chr. W. Fr. Bähr",

von

J. H. Lucas,

Oberlehrer der Religion, der griechischen und der hebräischen Sprache am Gymnasium zu Mitau.

Χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.
Hebr. 9, 22.

Mitau,
Verlag von Friedrich Lucas.

1842.

BM
715
.K9

Sr. Hochwürden

dem Herrn

Consistorial-Rath, Professor ꝛc.

Dr. August Tholuck

in Halle,

gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Der Verfasser dieser Abhandlung beschäftigt sich schon seit längerer Zeit mit der Ausarbeitung eines Handbuchs der heiligen Geschichte. Im Interesse dieser Arbeit hat er auch die vorliegende Untersuchung unternommen. Da er sie jedoch in diesem Umfang nicht füglich in jenes Werk aufnehmen konnte, und eine kürzere, compendiösere Behandlung in demselben darum mißlich erschien, weil keine einzige von den vorhandenen Arbeiten über das Opfer so beschaffen ist, daß er für die weitere Ausführung und Begründung derselben sich darauf hätte berufen können, so erschien es ihm als das Gerathenste, seine Untersuchung in ihrer ganzen Ausdehnung als besondere Monographie vorauszuschicken, um sich

dann in seinem demnächst erscheinenden größern Werke — dessen erster Band, so Gott will, binnen Jahresfrist ans Licht treten wird, — suo loco darauf beziehen zu können.

Einige, erst nach Absendung des Manuscriptes mir zugekommene Schriften, namentlich Beck's christliche Lehrwissenschaft, ersten Bandes zweite Hälfte, Hofmann's Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testament, und v. Lasaulx's die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zu dem einen auf Golgatha — konnten nicht mehr berücksichtigt werden.

Mitau, den 24. Febr. 1842.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Seite

Das Opfer im Allgemeinen 5

Erstes Capitel. Begriff und Wesen des Opfers im Allgemeinen 7

Zweites Capitel. Das Material des Opfers und das Verfahren mit demselben 58

Zweite Abtheilung.

Die einzelnen Opfergattungen 108

Erstes Capitel. Gesichtspunkte zur Orientirung . . 108

A. Opfer, bei welchen der Opfernde innerhalb des theokratischen Verbandes steht 119

Zweites Capitel. Das Brandopfer 119

Drittes Capitel. Die Dankopfer 129

B. Opfer, welche die Wiederherstellung des zerrissenen theokratischen Verbandes bezwecken, oder Sühnopfer im engern Sinne 154

Viertes Capitel. Das Sündopfer 155

Fünftes Capitel. Das Schuldopfer 196

Dritte Abtheilung.

Seite

Einzelne, außergewöhnliche und besonders modificirte Opferhandlungen 236

Erstes Capitel. Bundes- und Weiheopfer . . . 236

I. Das Weiheopfer des ganzen Volkes 237

II. Das Weiheopfer der Priester 244

III. Das Weiheopfer der Leviten 251

Zweites Capitel. Festopfer 252

I. Das Paschahlamm 252

II. Die beiden Böcke des Versöhnfestes 266

Drittes Capitel. Reinigungsopfer 299

I. Die rothe Kuh 302

II. Das Reinigungsopfer des Aussätzigen 320

Viertes Capitel. Das Eiferopfer 324

גַּל־עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת
מִתּוֹרָתֶךָ׃

Seit durch Coccejanische Willkühr die Typik in Mißcredit, ja in Verruf gekommen war, begnügten sich die biblischen Archäologen damit, den bloßen Thatbestand anzugeben. Die Einen hatten die große Entdeckung gemacht, daß die Vorschriften des Mosaischen Cultus ganz und gar keine Bedeutung hätten, die Andern — von der conservativen Richtung, ohnehin nur sporadische Erscheinungen — waren meist so eingeschüchtert, daß, wenn ihnen auch hie und da eine Idee kam, sie doch kaum damit hervorzutreten wagten. Und während auf dem Gebiete der heidnischen Religionen durch Schelling's, Kreuzer's, Baur's, O. Müller's u. A. Verdienste immer größere Schätze hoher Weisheit aus den verschütteten Ruinen hervorgeholt wurden, blieben die Theologen in dieser — wie in mancher andern Beziehung — hinter den Riesenfortschritten der Philologie zurück. Da erschien, in seiner Sphäre wahrhaft Epoche machend, das Bähr'sche Werk, — überhaupt eine der bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiete alttestamentlicher Theologie in den letzten Decennien.

Unterstützt durch eine seltene Gelehrsamkeit, eingeweiht in die tiefen Forschungen neuerer Zeit auf den verwandten Gebieten, ausgerüstet mit eben so großer Schärfe des Verstandes als Tiefe des Geistes, mit dieser Klarheit des Blicks, mit dieser Feinheit und Umsicht der Beobachtung, mit dieser glücklichen Combinationsgabe, dabei auf dem Standpunkte des biblischen Offenbarungsglaubens stehend und mit Liebe und Verehrung vor dem Worte Gottes erfüllt, war der Verfasser gewiß vor Vielen befähigt, die unter den Ruinen Coccejanischer Typik begrabene Symbolik des Mosaischen Cultus hervorzuholen und zu einem Gebäude zu verarbeiten, das den Anforderungen der Wissenschaft ebenso sehr, als denen des Glaubens entspräche. Und wenn auch das Werk selbst diesen Erwartungen nicht in allen Beziehungen entsprochen hat, wenn auch einzelne theologische Idiosynkrasien des Verfassers manchen Untersuchungen von vorn herein eine schiefe Richtung gegeben haben, so ist doch der reine, nicht zu bestreitende, unzweifelhafte Ertrag dieses Werkes für Wissenschaft und Glauben so groß, so bedeutend, daß durch das Erscheinen desselben ein neues Stadium der alttestamentlichen Theologie bezeichnet wird, daß dieser Reinertrag die Basis aller weitern Untersuchungen bilden muß; sowie seine Polemik gegen die auflösende Kritik sowohl, als gegen die selbstgenügsame Flachheit der bisher üblichen Betrachtungsweise des Mosaischen Cultus so schlagend und siegreich ist, daß diesen, wenigstens der letztern, nur der bequeme Ausweg des Ignorirens bleibt.

Wer mit den frühern Leistungen des Verfassers, namentlich mit seiner Schrift: „Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu ꝛc." bekannt war, mußte befürchten, daß die dort so stark hervortretende dogmatische Antipathie gegen die Satisfactionslehre einen nachtheiligen Einfluß auf die vorliegenden Untersuchungen, wenigstens auf den Theil derselben, der das Centrum des ganzen Cultus ist, auf die Lehre vom Opfer, haben werde; und daß diese Befürchtung gegründet war, davon legte schon die Einleitung des ersten Bandes durch eine gelegentliche Beziehung auf den Opfercultus Zeugniß ab, und der zweite Band hat sie nur zu sehr bestätigt. Dennoch participirt auch die Behandlung dieses Gegenstandes, obschon vielfach verschoben, reichlich an den ausgezeichneten Vorzügen des ganzen Werkes; auch hier finden sich eine Menge treffender, feiner Bemerkungen, glücklicher Apperceptionen und Combinationen, sowie schlagender Beweisführungen und Widerlegungen. In seiner geschickten, gewandten, abgerundeten, ja wirklich beredten Darstellung erscheint das Ganze so aus einem Guß, alles Einzelne so anpassend der angegebenen Grundidee durchgeführt und erklärt, die gegnerischen Ansichten so von Grund aus dirimirt, alle Schwierigkeiten so genügend gelöst, und die ganze Untersuchung mit einer solchen ihrer Sache völlig gewissen Zuversicht und Plerophorie geführt, daß die Abhandlung bei einer flüchtigern Ansicht den Eindruck hinterläßt, als Sieger das Feld verlassen zu haben.

Vergebens hat der Verfasser vorliegender Schrift gehofft und erwartet, daß ein anderer und besserer

Kämpfer für die ältere kirchliche, dem Anschein nach gänzlich aus dem Felde geschlagene Ansicht in die Schranken treten werde. Daß diese Hoffnung sich nicht realisirt hat, mag ihn entschuldigen, wenn er jetzt selbst, im Vertrauen auf das gute Recht seiner Sache, den Kampf aufnimmt. Daß er dabei ebenso sehr mit hoher Achtung vor dem geehrten Gegner, als mit aufrichtiger Dankbarkeit für den Gewinn und Genuß, den ihm das treffliche Werk gewährt hat, erfüllt ist, versichert er von vornherein, und wird es factisch durch freudige und dankbare Anerkennung und Aneignung mancher Resultate der gegnerischen Untersuchung darthun.

Von der schon ausgesprochenen Ueberzeugung, daß das Bähr'sche Werk die Grundlage aller zunächst folgenden Bearbeitungen desselben Gegenstandes bilden müsse, ausgehend, schließen wir uns auch der Form und dem Gange der so wohlgeordneten und erschöpfenden Untersuchung unsers geehrten Gegners möglichst an. Es erscheint dies auch schon darum als nothwendig, weil Begründung und Aufbau der eignen Ansicht ohne Widerlegung der entgegenstehenden, scheinbar so wohlbegründeten Ansicht nur halbe Arbeit sein würde.

Erste Abtheilung.

Das Opfer im Allgemeinen.

Das Mosaische Gesetz unterscheidet mehre Arten von Opfern. Am augenfälligsten ist der Unterschied der blutigen und unblutigen Opfer. Jedoch bilden die letztern keine besondern, selbstständigen Opfer, sondern erscheinen stets, wie dies später zu erweisen sein wird, als integrirende Zugabe zu einzelnen blutigen Opferarten. Diese bilden also die Basis der Opferidee, und das Eintheilungsprincip muß von daher genommen werden. Doch liegt uns dies hier noch zu fern. Wir haben es vorerst nur mit dem Opfer im Allgemeinen zu thun, das heißt, mit dem, was allen einzelnen Opferarten oder mehrern derselben gemeinsam ist, was dazu dient, die Opferidee in ihrem allgemeinen Verlaufe zu erfassen.

Um den allgemeinen Gattungsbegriff zu ermitteln, sind wir zunächst an den Gattungsnamen gewiesen. Als solcher zeigt sich bald das Wort קָרְבָּן für die Gabe des Opfers, dem das Verbum הִקְרִיב für die

Handlung des Opferns entspricht. „Vom Opfer im Allgemeinen stehen beide Ausdrücke Lev. 1, 2; von den einzelnen Opfergattungen und zwar vom Brandopfer Lev. 1, 3; vom Speisopfer Lev. 2, 1. 4. 12; vom Dankopfer Lev. 3, 1. 7. 12; vom Sündopfer Lev. 4, 3. 14. 23. 28; vom Schuldopfer Lev. 7, 3; 14, 12." Diese Benennung bezeichnet also jedenfalls das allen Opfern Gemeinsame. Das Stammwort קרב nahen, im hi. nahebringen, bezeichnet die eigentlich priesterliche Function der Vermittlung zwischen dem Volk und Jehova. Jede Vermittlung setzt einen Dissensus, ein Getrennt- und Geschiedensein voraus, und dies beruht auf dem Contrast, den die Sünde des Volkes zur Heiligkeit Jehova's bildet. Den Gattungsbegriff des Opfers werden wir demnach — einstimmig mit Bähr II, 198 — darein zu setzen haben, daß durch dasselbe die durch die Sünde verletzte oder aufgehobene Verbindung und Gemeinschaft mit Jehova wiederhergestellt wird.

Die wichtigere Frage aber, die bei dieser Bestimmung noch unbeantwortet bleibt, ist die, durch welche Eigenschaften des Opfers eine solche Vermittlung bewerkstelligt, oder — um den symbolischen Charakter des Opfers gleich von vornherein festzuhalten, — durch welche Gedankenassociation das Opfer zur symbolischen Darstellung dieser Wiedervereinigung mit Jehova geeignet wird. Wir suchen diese Frage zu beantworten, indem wir zuerst das Wesen des Opfers im Allgemeinen, und dann die einzelnen Momente und Functionen desselben betrachten.

Erstes Capitel.

Das Wesen des Opfers im Allgemeinen.

Mit Recht legt Bähr II, 199 ff. der Untersuchung über Wesen und Begriff des blutigen Opfers die Stelle Lev. 17, 11 zu Grunde. Hier wird nämlich das Verbot des Blutessens durch die Worte motivirt: „denn die Seele (נֶפֶשׁ) des Fleisches ist im Blute und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen (לְכַפֵּר) eure Seelen, denn das Blut sühnt durch die Seele, (בַּנֶּפֶשׁ)." Mit Recht bemerkt Bähr: „Dieser Ausspruch ist deshalb so wichtig, weil er sich nicht auf eine einzelne Opfergattung, sondern auf die blutigen Opfer ganz im Allgemeinen, mögen sie dieser oder jener Gattung angehören, bezieht; auch findet sich nirgends sonst eine so vollständige und deutliche Aeußerung über diesen Gegenstand. Die Stelle ist recht eigentlich der Schlüssel zur ganzen Mosaischen Opfertheorie." Trotz dieses Zugeständnisses müssen wir aber gleich hier bemerken, daß unser geehrter Gegner den Werth dieser Stelle für die Lehre vom Opfer im Verfolg seiner Untersuchung zu hoch anschlägt. Er übersieht oder ignorirt nämlich gänzlich, daß in unserer Stelle nicht ex professo vom Opfer, sondern nur vom Blute, und nicht einmal vom Blute als Bestandtheil des Opfers, sondern als Object des Essens die Rede ist, und vom Opfer nur insofern, als eben das Blut auch zum Opfer gehört. Sie kann also auch nicht dazu dienen, die Be-

deutung des Opfers im Ganzen zu constatiren, sondern nur die Bedeutung des Blutes im Opfer. Bähr argumentirt aber stets so, als wenn hier zunächst und ex professo vom Opfer gehandelt werde, und während er vielleicht mit Recht behauptet (II, 201), daß in den meisten Opfertheorien die Verwechselung oder Identificirung des Todes und des Blutes die größte Verwirrung gebracht habe, macht er sich eines ähnlichen Versehens schuldig durch Identificirung des Opfers und des Blutes, wodurch seine ganze Untersuchung, wie sich bald zeigen wird, gleich von vornherein eine schiefe Richtung erhält, und endlich in eine gänzliche Verkennung der Opferidee ausläuft. Dennoch, wie gesagt, billigen wir es, daß unsere Stelle zum Ausgangspunkt für die Auffindung des Opferbegriffs genommen werde; denn sie führt uns sofort in das Herz des ganzen Begriffs, von wo aus die übrigen, darum nicht minder wesentlichen Opfermomente ihre rechte Bedeutung erhalten.

Zunächst haben wir die Richtigkeit der Bähr'schen, auch von uns adoptirten Uebersetzung zu constatiren. Es handelt sich hier namentlich um den Schluß des Ausspruchs: „denn das Blut sühnt durch die Seele." Schon aus der Lutherschen Uebersetzung ist uns eine andere Auffassung dieser Worte geläufig. Luther übersetzt nämlich: „denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben." Schon die LXX übersetzen ebenso (ἀντὶ ψυχῆς) und so fast alle alten und neuen Interpreten. Diese Uebersetzung basirt sich wahrscheinlich auf den Gebrauch der Präposition ב bei Verbis des Kaufens und Tauschens, wo sie zur Angabe der Sache dient,

wofür etwas durch Kauf oder Tausch hingegeben wird (im Deutschen: um, für), und steht vielleicht noch in näherer Beziehung zu Deut. 19, 21, wo das jus talionis durch die Formel: נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ (Seele um [statt] Seele; **LXX**: ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς) ausgedrückt ist. Dieser Sprachgebrauch — sei es nun, daß er nach Gesenii thes. seinen Ursprung in der localen, oder nach Ewald's kl. Gramm. §. 528 in der instrumentalen Bedeutung des בְּ seinen Ausgangspunkt hat — ist vollkommen gesichert, und da das Wort כָּפַר, bedecken, sühnen, begrifflich verwandt ist mit loskaufen, wie schon aus dem Derivatum כֹּפֶר Lösegeld hervorgeht, so möchten wir die Anwendbarkeit dieser Bedeutung des בְּ hier nicht sprachwidrig nennen; aber auch bei dieser Anwendung kommt derselbe Sinn heraus, den die instrumentale Bedeutung der Präposition gibt. בְּ ist stets Bezeichnung des Kaufpreises, nie der zu kaufenden Sache, ist aber Nephesch der Kaufpreis, so ist jedenfalls der thierische Nephesch, nicht der menschliche gemeint, während doch die Lutherische Uebersetzung offenbar den letztern meint. — Der logische Sinn unserer Stelle ist also offenbar folgender, wie Bähr II, 207 ihn auch ganz richtig angibt: Ihr sollt das Blut nicht essen, weil Jehova es zum Sühnmittel eurer Sünden bestimmt hat. Sühnmittel ist es aber als Träger der Seele. Nicht also die Masse des Blutes ist das Sühnende, sondern die Seele, die in demselben wohnt. Die Seele des Opferthieres sühnt also die Seele des (opfernden) Menschen.

Indem wir nun so der Bähr'schen Uebersetzung ihr

volles Recht haben widerfahren lassen, glauben wir keineswegs der juridischen Ansicht vom Opfer, was Bähr's Eifer in der Bekämpfung der Lutherschen Uebersetzung zu beabsichtigen scheint, eine Stütze genommen zu haben, denn der Satz: „ich habe das Blut auf den Altar gegeben, eure Seelen zu sühnen," drückt dem Sinne nach dasselbe aus, was der andere: „das Blut ist die Versöhnung für die Seele" sagt.

Wir entwickeln nun den allerdings sehr reichen Gehalt unsers Ausspruchs, wobei wir Schritt vor Schritt unserm Gegner folgen.

I. „Das Erste", heißt es S. 200 f., „was bei der Betrachtung der Stelle im Allgemeinen Jedem sogleich in die Augen fallen muß, ist das Hervorheben des Blutes; sie sagt nichts von der Opfergabe als solcher, nichts vom Tod, als dem Mittel der Sühne, sondern spricht nur vom Blut, als handle es sich überhaupt beim Opfer nur ums Blut, und bezeichnet ebendadurch dieses jedenfalls als Hauptsache und Mittelpunkt des Opfers. Ganz so erscheint das Blut nun auch im Ritual sämmtlicher Opfergattungen. . . . . Nicht also, und das ist möglichst zu beachten, das Schlachten oder Tödten des Thieres ist Kern und Mittelpunkt des Opfers, sondern das Verfahren mit dem Blute. Die Verwechselung und das Identificiren von Blut und Tod hat in die Untersuchung über die Opfer die größte Verwirrung gebracht, und es ist nicht möglich, zur irgend einer klaren Einsicht zu kommen, wenn nicht

beides bestimmt unterschieden und das Blut stets als radix und principium sacrificii ins Auge gefaßt wird."

Worauf es mit dieser Argumentation hinaus will, ist klar: beim Opfer kommt es einzig und allein auf das Blut an, gar nicht auf das Tödten, das vielmehr nach der sechsten Deutungsregel (I, 51), „weil es nur um der nöthigen Darstellung (des Blutes) willen erforderlich ist, also nur untergeordnete, dienende Bestimmung hat", ganz nebensächliche oder wohl vollends gar keine Bedeutung hat, — und somit ist jede Theorie von Strafe, Imputation und Stellvertretung, weil sie sich gerade und nur auf das Tödten basirt, null und nichtig. Doch „wäre der Vordersatz nur, wär' auch der Hintersatz wahr."

Wir müssen die ganze Argumentation als voreilig bezeichnen. Da heißt es: „die Stelle spricht bloß vom Blut, als handle es sich beim Opfer nur ums Blut", aber die Stelle will ja nichts weniger, als sagen, um was es sich beim Opfer handle; sie spricht nur davon, um was es sich beim Essen handle. Ferner: „sie hebt das Blut hervor"; wo etwas hervorgehoben wird, muß auch von andern Dingen die Rede sein, über welche es hervorragt, und solche sind, nach Bähr's Meinung, die Opfergabe als solche, die Tödtung des Opferthieres, überhaupt die übrigen Objecte und Functionen des Opfers. Abgesehen davon, daß die Erwähnung dieser durchaus nicht am Platze war, — wie reimt sich das: ein Hervorheben des Blutes vor allem Andern, wo auch nicht die geringste Andeutung oder Beziehung auf irgend ein Anderes sich

findet; denn sofort heißt es: „sie sagt nichts von der Opfergabe als solcher, nichts vom Tod als Mittel der Sühne", wie kann da von einem Hervorheben noch die Rede sein? Also weil in einem Satze, der nur das Verbot des Bluteſſens motiviren will, nicht vom Tödten des Opferthieres die Rede ist, kann dies nicht Mittel oder wesentliches Moment der Sühne sein. Allerdings bezeichnet er das Blut als Sühnmittel, und das begründet das Verbot des Essens, aber folgt daraus, daß der Tod nicht auch Sühnmittel sein kann? Die Stelle affirmirt dies nicht, aber sie negirt es auch nicht. Mag das Eine oder das Andere das Richtige sein, beides liegt völlig außer der Sphäre unsers Satzes.

Doch wir lenken wieder ein, um uns unserm geehrten Gegner wieder freundlicher zu nähern. Wir geben ihm nämlich gerne zu, daß das Blut Hauptsache, Kern und Mittelpunkt beim Opfer sei. Aber keineswegs darum, weil er uns überzeugt hätte, daß Lev. 17, 11 das Blut als solchen hervorhebe, sondern weil er fortfährt: „Ganz so (sc. als Hauptsache und Mittelpunkt des Opfers) erscheint das Blut nun auch im Ritual sämmtlicher Opfergattungen ... und ebenso einstimmig bezeugt dies die jüdische Tradition." Aber bei der friedlichen Gesinnung, die wir durch dies Zugeständniß an den Tag legen, müssen wir, damit es nicht Friede! Friede! heiße, wo kein Friede ist, ihm gleich wieder streitend entgegentreten. Wir müssen uns nämlich vorsehen, daß unser gewandter Gegner uns nicht unvermerkt die beiden Sätze: „das Blut ist Haupt-

sache und Mittelpunkt beim Opfer" und den andern: „beim Opfer handelt es sich bloß um das Blut" identificire oder vertausche, und dann etwa weiter so argumentire: da es sich beim Opfer bloß um das Blut handle, so wäre das Tödten bloß Mittel zum Zweck, nämlich um das Blut zu gewinnen, das auf anderm Wege nicht habe geschehen können, und somit für die Opferidee unwesentlich. Dagegen verwahren wir uns nun hiermit feierlichst durch die Erklärung: daß, indem wir das Blut als Hauptsache und Mittelpunkt des Opfers anerkennen, weil die Sühne in demselben ihre Spitze, ihre ακμη erreicht, wir darum keineswegs gesonnen sind, die übrigen Momente, die ihm vorangehen oder nachfolgen, als nebensächlich, als zur Sühne nicht wesentlich nothwendig, sie nicht bedingend oder durch sie nicht bedingt, Preis zu geben. Das Blut als eigentlichstes Mittel der Sühne ist Mittelpunkt und Kern des Opferbegriffs. Aber sollen wir die Wurzel und den Stamm, aus dem die Frucht wächst, für unwesentlich erklären? oder es übersehen, daß die untern Sprossen der Leiter, um zum Ziele zu gelangen, ebenso wesentlich sind, als die oberste?

II. „Als Zweck und Wirkung des Opferblutes gibt unsere Stelle das כפר an" (II, 201). Die Grundbedeutung dieses Wortes ist die des Zudeckens, die jedoch nur im Kal vorkommt, im Piel hat sich die Bedeutung sühnen ausschließlich fixirt. Beide Begriffe sind aber Eins, oder vielmehr das Sühnen ist nur ein besonders modificirtes Zudecken, nämlich „das Bedecken dessen, was Gott gegenüber sich

nicht zeigen und sehen lassen kann; was zugedeckt wird, ist nicht mehr sichtbar, und darum so gut wie verschwunden, nicht mehr da... Durch die Sühne wird das, was Gott zuwider ist, was die Verbindung und Gemeinschaft mit ihm hindert, vertilgt, aufgehoben, vernichtet" (II, 202). Auch dies כפר, die Sühne, ist Gattungsbegriff des Opfers, nämlich des blutigen, denn ebenso, wie es hier überhaupt allem Blut, das an den Altar kommt, also allem Opferblut ohne Ausnahme, zugeschrieben wird, wird es auch, wie wir später sehen werden, jeder einzelnen Opfergattung beigelegt. Beide Gattungsbegriffe, das Nahebringen und Sühnen, sind aber eng zusammengehörig und bedingen sich einander, wie Mittel und Zweck. Zweck des Opfers ist das הקריב, das Nahebringen zu Jehova, die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit ihm; die Grundlage und conditio sine qua non der Gemeinschaft ist das כפר, die Sühne, das Bedecken oder Wegschaffen der trennenden Sünde und Schuld.

III. Unsere Stelle bestimmt den Begriff des Sühnens dadurch näher, daß sie angibt, „von wem das Sühnen ausgeht und auf wen es sich bezieht: „„Ich habe es, das Blut, euch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen;"" d. h. Ich habe das Blut dazu bestimmt, Ich habe es so geordnet, Ich habe die Sühne an das Blut geknüpft. Von Jehova geht also die Sühne aus, zu ihrem Object hat sie die Seelen der Menschen. . . . Im Ritualcultus erscheint zwar nicht sowohl Jehova selbst als der Sühnende, sondern der Priester, der das Blut

sprengt. Allein dies ist ganz dasselbe, denn hier erscheint der Priester recht eigentlich als solcher, nämlich als der geweihte Vermittler, der im Namen und Auftrag Jehova's handelt und gewissermaßen sein Stellvertreter ist. Eben darum durfte denn auch Niemand als nur der Priester den Act mit dem Blute, d. i. den Sühnact vornehmen. — Das Object von כפר ist immer der Mensch oder die menschliche Sünde. . . Zwar kommen auch leblose Dinge als Object von כפר vor, nämlich besonders solche, die zum Cultapparat gehören. Daß es aber bei diesem כפר nicht den Dingen als solchen galt, sondern der menschlichen Sünde, durch welche sie verunreinigt gedacht wurden, erklärt geradezu Lev. 16, 16; auch hier also ist doch das eigentliche Object der Mensch und seine Sünde. Niemals aber... ist Gott oder Etwas in Gott oder an Gott Object von כפר" II, 203. 34.

IV. „Endlich auch", fährt unser geehrter Gegner, dessen Deductionen über Zweck und Tendenz der Sühne wir unsere volle Beistimmung nicht versagen konnten, fort, „endlich gibt unsere Stelle auch an, warum und wie so die Sühne durch das Blut geschieht" II, 206; nämlich dadurch, daß der Nephesch im Blute ist, sühnt dasselbe. Der Nephesch des Opferthieres ist es, wodurch der Nephesch des Opfernden gesühnt wird. „So sind wir also für eine richtige Auffassung des innersten Wesens des Opfers an den Begriff und das Wesen des Nephesch gewiesen, und es tritt uns nun die Doppelfrage entgegen: Erstens, was ist der Nephesch überhaupt im Thiere und im Menschen? und zweitens:

in welchem Verhältniß ſtehen im Opfer beide Nepheſch zu einander?" II, 208.

„Mit Nepheſch bezeichnet der Hebräer", ſo wird die erſte Frage richtig l. c. beantwortet, „im Thiere wie im Menſchen das animaliſche Lebensprincip, ohne welches der Leib eine bloße Maſſe iſt, daher das Wort überhaupt für Leben ſteht." Das animaliſche Leben bewährt ſich in der willkührlichen Bewegung und vornehmlich in der Empfindung. Die Seele iſt das Princip der Bewegung, der Empfindung, der Luſt und Unluſt, mit einem Worte: der Sinnlichkeit, durch welche die Eindrücke und Einflüſſe der Außenwelt zur Perception, zur Empfindung, zur Unterſcheidung gelangen, durch welche das Individuum von Außen angenehm oder unangenehm afficirt wird, vermöge welcher es auch nach Außen ſich wirkſam und thätig erweiſt; ſie iſt ſomit Sitz und Quelle des Begehrungsvermögens, ſowohl nach ſeiner poſitiven, als negativen Seite, ſeinen Affectionen und Averſionen, ſeinen Sympathien und Antipathien. Das iſt die mit der Thierſeele gemeinſame Baſis des menſchlichen Nepheſch. Beide haben gleichen Grund, gleiche Wurzel und Quelle, nämlich die allgemeine Naturſeele, deren Blüthen ſie ſind. Darum heißt der Menſch, in dem dieſe Potenz vorherrſchend iſt, der ſeeliſche, der natürliche Menſch. Auf dieſer gemeinſchaftlichen, natürlichen Baſis erhebt ſich nun aber die Verſchiedenartigkeit des menſchlichen vom thieriſchen Nepheſch. Dieſe nämlich beſteht darin, daß der menſchliche Nepheſch durchdrungen und geeint iſt mit dem Geiſte, dem göttlichen Lebensodem, welcher dem Menſchen

bei der Schöpfung eingehaucht wurde, durch welchen er göttlichen Geschlechts, über die Natur erhoben, Mittelglied zwischen Gott und der Natur ist. Wie das Blut der Träger der Seele, so ist die Seele der Träger des Geistes. Die Seele erhält durch ihre innige Verbindung mit dem Geiste ihre eigenthümlich menschliche Bestimmtheit, ihre Functionen werden dadurch aus dem Gebiete des unmittelbaren Begehrens in die Sphäre des selbstbestimmenden Willens erhoben, sie tritt aus dem Gebiet der unfreien Natur in das Gebiet des freien Geistes, wird zur Persönlichkeit erhoben, und darum werden ihre Functionen zurechnungsfähig. Während das Thier dem unfreien Instinct folgt, folgt der Mensch der Ueberlegung und ist verantwortlich für seine Wahl. Daraus ergibt sich, daß von Sünde und Schuld nur beim Menschen, nicht beim Thiere die Rede sein kann. In dieser Beziehung kann denn auch der Thierseele gewissermaßen Sündlosigkeit zugeschrieben werden; während die Menschenseele in der dermaligen Infection des ganzen Lebens von der Sünde „Geburts- und Werkstätte der Sünde" ist. Die Seele ist der Sitz der Empfindung und also der Lust, der sündlichen ἐπιθυμια. Die Lust aber ist die Mutter der Sünde. Jak. 1, 14. 15. Das eigentlich Sündigende im Menschen ist also die Seele, und insofern diese an das Blut gebunden ist, steht auch das Blut mit der Sünde in ursächlichem Zusammenhange. Die Sünde als das Selbstische, Egoistische, das sich Gott Entgegensetzende, ist das von Gott Trennende, die Gemeinschaft mit Ihm Aufhebende, und somit ist es die Seele des Menschen,

die ihren Sitz im Blute hat, welche den Menschen von Jehova trennt.

Bähr verkennt nun keineswegs den Unterschied zwischen der Menschen- und der Thierseele, er schreibt vielmehr ausdrücklich jener eine höhere, durch die Immanenz des Geistes bedingte Natur zu, und erkennt sie in ihrer dermaligen Erscheinung als den Sitz der sündlichen Lust, als das Selbstische, sich Gott Entgegensetzende, als die Geburts- und Werkstätte der Sünde. Aber dabei übersieht oder ignorirt er dennoch den eigentlichen Nerv der Differenz. Die höhere Natur der Menschenseele sucht er nicht in der Idee der Persönlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, sondern bloß in den höhern Affecten der Liebe und des Hasses, der Freude und der Traurigkeit ꝛc. Aber nicht diese Affecte an sich machen das Menschlich-Höhere aus, sondern ihre höhere Beziehung liegt darin, daß sie aus dem Boden der Persönlichkeit und Freiheit hervorwachsen, also moralische, zurechnungsfähige Gefühle sind. Das Thier hat nicht allein die „niedern, rein thierischen Triebe des Hungers und Durstes", sondern ebenso sehr auch die genannten „höhern Affecte der Liebe und des Hasses, der Freude und der Traurigkeit", aber es sind nicht sittliche, zurechnungsfähige Affecte. Das Interesse unsers Gegners, diese — gewiß wesentlichste — Seite der Differenz nicht hervorzuheben, liegt nahe; das entgegengesetzte Interesse veranlaßt uns, sie besonders zu markiren.

Indem wir nun zur Beantwortung der zweiten Frage übergehen, können wir als Ergebniß des Bisherigen den Satz an die Spitze stellen: der Nephesch

des Thieres ist, wie der des Menschen, Princip, Sitz und Quelle des sinnlichen Lebens in allen seinen Functionen, und das ist das Gleichartige beider; das Ungleichartige aber besteht darin, daß — sehen wir auf den absoluten Zustand beider — der Nephesch des Thieres durch Instinct und Naturnothwendigkeit bedingt und getragen, also nicht zurechnungsfähig ist, — dem Nephesch des Menschen hingegen vermöge der Immanenz des Geistes Freiheit, Persönlichkeit, Zurechnungsfähigkeit zukommt; sehen wir aber auf den Zustand beider, wie er in der Erscheinung sich zeigt, so besteht das Ungleichartige darin, daß jener im Vergleiche mit diesem sünd- und schuldlos, dieser mit Sünde und Schuld beladen ist. Aber damit reichen wir nicht aus, es kommt hier, wie Bähr selbst es richtig ausdrückt, darauf an, welches das Verhältniß beider zueinander im Opfer ist, d. h. welche eigenthümliche Bestimmtheit jede von beiden durch Zweck, Tendenz und Functionen des Opfers erhält, und welch ein Verhältniß beider zueinander durch diese Bestimmtheit hervorgerufen wird. Das übersieht Bähr aber gänzlich, während er doch um so mehr darauf hätte eingehen müssen, als er es S. 213 selbst ausspricht, daß der Nephesch des Thieres an und für sich nichts mit dem Menschen als moralisches Wesen zu thun habe.

Doch wir folgen dem Gange der Bähr'schen Untersuchung. Diese unterscheidet in dem Verhältniß beider Nephesch zueinander eine doppelte Seite: nach der einen werden sie paralleliſirt, und das bedingt den ſymboliſchen Charakter der Opfer; nach der andern wer-

den sie gegenübergesetzt, indem das Blut Sühn- und Heilmittel für den Opfernden ist, also Antidotum für sein sündliches Wesen, und das gibt dem Opfer einen sacramentlichen Charakter. Wir können dies gelten lassen, müssen aber bemerken, daß Bähr sich durch Umgehung dessen, worin hauptsächlich die beiden Nepheſch sich ihrem Wesen nach gegenüberstehen, den richtigen Gesichtspunkt sowohl für den symbolischen als für den sacramentlichen Charakter des Opfers verrückt hat. Die Gleichstellung beider und somit der symbolische Charakter des Opfers beruht darauf, daß beide eine gemeinschaftliche Basis haben, nämlich Sitz und Quell des Lebens zu sein; die Gegenübersetzung und somit der sacramentliche Charakter beruht, da es sich beim Opfer doch um Sünde und Sühne handelt, darauf, daß der eine Nepheſch frei von Sünde und Schuld, der andere mit Sünde und Schuld beladen ist. Die Schuld des einen fordert ein Antidotum, die Schuldlosigkeit des andern befähigt ihn dazu. Freilich würde eine solche Anwendung sehr schlecht in die Theorie unsers geehrten Gegners passen. Doch hören wir diesen weiter: „Der symbolische Charakter des Opfers besteht darin, daß das Dar- und Nahebringen des Nepheſch im Opferblut auf den Altar Symbol von dem Dar- und Nahebringen des Opfernden an Jehova ist. Wie das Darbringen des Thierblutes ein Hin- und Aufgeben des Thierlebens in den Tod ist, so soll auch das seelische, d. i. selbstische, im Gegensatz zu Gott befindliche Leben des Opfernden hin- und aufgegeben werden, d. h. sterben; weil dies aber ein Hingeben an Jehova ist, so ist es

kein Aufhören schlechthin, sondern ein Sterben, welches eo ipso zum Leben wird.... Das seelische ἀποθανεῖν ist die Bedingung des wahren Lebens. Die Bedeutung des Opfers ist demnach kurz die, daß das seelische, sündige Sein (Leben) an Gott in den Tod hingegeben wird, um das wahre Sein (Heiligung) durch die Verbindung mit Gott zu erlangen." II, 210.

Diese ganze Darstellung, die uns in das Centrum des Opferbegriffs einführen, uns den Kern desselben geben soll, bietet nun aber mancherlei Blößen dar. Sie will die symbolische Seite des Opferbegriffs darlegen. Diese beruht, nach der frühern Angabe, auf dem, worin beide Nepheſch gleich sind, wodurch der Thiernepheſch geeignet ist, Bild und Aehnlichkeit des Menschennepheſch zu sein. Wäre diese Aehnlichkeit nun wirklich die Grundlage der mitgetheilten Argumentation, so könnten wir nichts dagegen einzuwenden haben. Aber wir finden gerade das Gegentheil: nicht das, worin beide einander homogen sind, nämlich daß beide Sitz und Quell des Lebens, der Empfindung, der Lust und Unlust sind, macht die Grundlage des Symbols, d. h. des Bildes, der Aehnlichkeit aus, sondern gerade das, worin sie einander heterogen sind. Nicht die Hingabe des Lebens schlechthin soll durch das Opfer symbolisirt werden, sondern die Hingabe „des seelischen, selbstischen, im Gegensatz zu Gott befindlichen Lebens", und das ist es gerade, worin die Thierseele der Menschenseele unähnlich ist. — Das ist aber nicht einmal der einzige Widerspruch, in welchen Bähr durch die vorgelegte Argumentation mit seiner eignen Theorie geräth; wir

finden deren noch drei. 1) Die Bedeutung des Opfers, sagt er, ist die, daß der selbstische, im Gegensatz zu Gott befindliche Nephesch, das seelische, sündige Sein oder Leben in den Tod gegeben wird. Dadurch wird also die Sühne, die Bedeckung und Tilgung der Sünde bewirkt. Da liegen nun Sünde und Tod so nahe zusammen, daß man unwillkührlich an die bekannten Worte erinnert wird: der Tod ist der Sünde Sold, oder: die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod, oder in concreter alttestamentlicher Fassung: an dem Tage, da du davon issest, wirst du des Todes sterben. Und findet sich da nicht ganz von selbst und in durchaus nothwendiger Ideenassociation ein Begriff ein, vor dessen Anwendung auf das Opfer Bähr fast auf jeder Seite die gründlichste Aversion zeigt, nämlich der der Strafe, die das nothwendige, nicht zu umgehende Mittelglied zwischen Sünde und Tod ist? Wir legen unserm Gegner folgende Progression von Begriffen vor: Blut, Nephesch, Lust, Sünde, Strafe, Tod, Sühne. — Muß er sie nicht als die seinige anerkennen? Kann er sie wohl verläugnen? Wir könnten sie Wort für Wort mit Citaten belegen, und würden es thun, wenn es geschehen könnte, ohne das früher Angeführte zu wiederholen. Freilich das eine Wort „Strafe" läßt sich nicht belegen. Aber das ist bloß verschwiegen, und ergibt sich von selbst. So hat denn die gegebene Definition dem Begriffe, dem sie doch so von Grund aus feindlich ist, Thür und Thor geöffnet. Bähr scheint selbst etwas davon gefühlt zu haben, und sucht ihm auf zweierlei Weise zu entgehen. Erstens,

indem er das Hingeben des sündigen Nepheſch in den Tod näher bestimmt als ein Hingeben in den Tod an Jehova, welches Sterben eo ipso zum Leben werde. Allein der sündige, selbstische Nepheſch soll ja nicht an Jehova hingegeben werden, sondern im Gegentheil durch die Opfersühne bedeckt, d. h. aus Jehova's Angesicht hinweggeschafft werden, daß Jehova ihn nicht sieht. Das Hingeben der Sünde, d. h. des Todes in den Tod, ist allerdings die Negation der Sünde und des Todes, also das wahre Leben, aber das ist ja kein Hingeben an Jehova, sondern von Jehova weg um Jehova's willen. — Glücklicher scheint der zweite Ausweg: die gefährliche Verwandtschaft von Sünde und Tod ist beseitigt, sobald „dem Hingeben des selbstischen, sündigen, ungöttlichen Nepheſch in den Tod an Jehova" substituirt wird: „das Hingeben des ganzen Seins an Gott, oder das Hingeben dessen, was Einem am Eigensten ist, des Princips der Persönlichkeit oder des individuellen Lebens." So meistens im Verlauf der Untersuchung, z. B. S. 317, so auch schon I, 20. Dies Hingeben des ganzen Lebens an Jehova ist allerdings ein Empfangen, ein Potenziren des Lebens, aber das ist kein Hingeben in den Tod. Wollen wir auch darüber nicht rechten, daß diese Substitution sich so ganz unvermerkt und stillschweigend, ohne Vermittlung einfindet, so müssen wir doch bemerken, daß auch damit noch nichts gewonnen ist. Denn der Begriff Sünde, als Ausgangspunkt des Opfers, läßt sich doch einmal nicht ignoriren, und wie wichtig und naheliegend der Begriff Tod beim Opfer ist, zeigt ja die Bähr'sche Auseinander-

setzung S. 210 recht klar. Es bleibt nur die Alternative, entweder Sünde und Tod dem Opferbegriffe zu subtrahiren, und dann muß man gestehen, daß das Symbol zur Idee sehr schlecht paßt, — oder sie verbleiben ihm entweder beide, oder eins von beiden, dann ist im ersten Falle das Hingeben des sündigen Nephesch in den Tod nichts als die Symbolisirung des Begriffs Strafe, im zweiten aber würde die Hingabe des sündigen Seins an Jehova ein Widerspruch gegen die Idee des כפר sein, und im dritten würde das Hingeben des Nephesch schlechthin, d. h. „dessen, was Einem am Eigensten ist, des Princips der Persönlichkeit, oder des individuellen Lebens" in den Tod an Jehova gar wohl zu einem mystisch-pantheistischen Naturdienst passen, aber sehr schlecht zu dem nüchternen theistischen Mosaismus.

2) Bähr macht es wiederholt, z. B. II, 278. 343, der von ihm bestrittenen juridischen Ansicht mit besonderm Affecte zum Vorwurfe, daß sie das Opfer im Tode culminiren lasse. Darin zeige sich sogleich das gänzlich Verfehlte derselben. Denn gar nichts lasse sich weniger läugnen, als daß das Blut, und nicht der Tod, Hauptsache und Mittelpunkt des Opfers sei. — Nun lese man aber noch einmal die besprochene Bähr'sche Entwickelung des Opferbegriffs und bemerke, wie oft sich dort das Wort Tod und dessen Synonyma häufen, da ist fortwährend von einem Hingeben und Aufgeben des Lebens in den Tod, von einem Sterben, einem Aufhören des Lebens, einem ἀποθανεῖν als eigentlichstem und innerstem Begriffe des Opfers die Rede.

Heißt das nicht das Opfer im Tode culminiren lassen? Ferner S. 200 hieß es: „Die Verwechselung und das Identificiren von Blut und Tod hat in die Untersuchung die größte Verwirrung gebracht, und es ist nicht möglich, zu irgend einiger Klarheit zu kommen, wenn nicht Beides bestimmt unterschieden wird." Und hier (S. 210) heißt es ausdrücklich: „Wie jenes Darbringen des Thierblutes ein Hin- und Aufgeben des Lebens in den Tod ist, so soll auch das selbstische, seelische Leben hingegeben werden, d. i. sterben." Heißt das nun nicht im strengsten Sinne Blut und Tod identificiren? Wir aber mögen wohl daraus lernen, daß es mit dem Culminirenlassen des Opfers im Tode und mit dem Identificiren des Todes und Blutes, nämlich des dargebrachten, d. i. durch den Tod hindurchgegangenen, eine so gar sinnwidrige und schlimme Sache nicht sein kann.

3) Das Opfer soll die Idee des Hin- und Aufgebens des Lebens in den Tod an Jehova symbolisiren. Dies ist aber kein gewöhnliches Sterben, nicht ein Aufhören schlechthin, nicht etwas bloß Negatives, sondern ein Sterben, das eo ipso zum Leben wird, es ist eben das wahre Leben, die Potenzirung des Lebens, die Heiligung. Es tritt also das so modificirte Sterben als Hauptsache hervor. Das Symbol ist nun aber eben dadurch nur Symbol, daß es der Idee, wenigstens in der Hauptsache entspricht, ihr ähnlich ist, sie abbildet. Gerade von jener Hauptsache wäre aber dann im Symbol keine Spur. Das Sterben des Thieres ist ja gerade ein Aufhören schlechthin, ein bloß Nega-

tives, das Thier ist und bleibt todt, und es geschieht durchaus nichts, um die Idee einer Wiedernahme des durch das Sterben potenzirten Lebens darzustellen. Man entgegne uns nicht, daß dies nicht gefordert werden könne, weil eine solche Symbolisirung außer dem Bereiche der Möglichkeit liege, denn dann verweisen wir eben auf Bähr II, 516 f. und II, 679 f., wo er uns bei Gelegenheit der beiden Vögel bei der Reinigung des Aussätzigen und der beiden Böcke am Versöhnfeste belehrt, daß dies gar wohl möglich war.

Doch schon gar zu lange haben wir unsern und des Lesers Blick auf Seite 210 gefesselt, wir wenden uns endlich zur folgenden Seite 211. Da heißt es: „Das Verhältniß des Nepheſch im Opferblut zum Nepheſch des Opfernden ist hiebei allerdings das einer Stellvertretung ... allein diese Stellvertretung ist keine förmliche Verwechselung und Vertauschung der Rollen, keine äußerlich reale, sondern eine symbolische, so daß der Opferact, wenn das, was er darstellen sollte, nicht auch wirklich von Seiten des Opfernden geschah, als leer und vergeblich erschien." Daß dieser Satz eine Invection gegen die kirchlich-orthodoxe Opfertheorie enthält, brauchen wir nicht erst zu bemerken, können ihr aber hier nur eine Empfangsbescheinigung ausstellen, mit der Versicherung, daß sie später liquidirt werden soll.

Sehen wir nun, wie unser geehrter Gegner die sacramentliche Seite des Opferblutes darlegt: „Das Sühn- und Heiligungsmittel mußte etwas außer dem zu Sühnenden, ein Anderes als er selbst und zwar

etwas von Gott Angeordnetes und Gewähltes sein, denn das Princip der Heiligung hat der Mensch nicht in sich selbst, nur von Gott kann die Heiligung ausgehen, nur Er kann also das Heiligungsmittel anordnen. . . Andererseits darf es aber auch kein absolut Anderes, Fremdes und Entgegengesetztes sein, denn es sollte zugleich Heil- (Bedeckungs-) mittel sein, und mußte also in ein Wechselverhältniß zu dem zu Heiligenden treten, dies war aber nur möglich, wenn es ein mit ihm irgendwie Verwandtes, dem Wesen nach Analoges, Homogenes war. . . . Das Andere, wodurch der Nepheſch des Opfernden bedeckt, gesühnt wird, ist selbst wiederum ein Nepheſch." II, 212. 13.

Auch diese Darlegung erscheint uns völlig ungenügend. Wie bei der Ausführung der symbolischen Seite des Opfers, wo es sich um Aehnlichkeit, Gleichstellung handelte, die Verschiedenheit der beiden Nepheſch hervorgehoben wurde, so wird hier, bei der Ausführung der sacramentlichen Seite, wo es sich um Entgegensetzung, um Gift und Gegengift, um Krankheitsstoff und Heilmittel handelt, die wirkliche Differenz übersehen und das beiden Gemeinsame zu Grunde gelegt. Doch abgesehen davon, sollte Bähr wirklich überzeugt sein, durch das vorgelegte Raisonnement die Frage: — er selbst nennt sie die schwierigste — wie dem Blute der sacramentliche Charakter eines Mittels, wodurch die Sünde oder die Seele bedeckt, und der Mensch wieder mit Jehova vereinigt und geheiligt werde, genügend beantwortet zu haben? Unsere unmaßgebliche Meinung ist, daß mit alle Dem nicht das Geringste

geschehen ist, die Sache zu erklären, oder auch nur dem Verständniß näher zu bringen. Auch scheint der Verfasser selbst das Ungenügende und Mangelhafte seiner Argumentation wohl gefühlt zu haben. Er sucht es nämlich zu ersetzen durch die Berufung auf „das eigenthümliche Wesen der alttestamentlichen Oekonomie, als eines Aeußerlichen, Leiblichen und Unvollkommnen, das aber als solches den Keim des Vollkommnen, Höhern und Geistigen in sich trägt und darauf hinweist. Das Blut der Thiere (fährt er fort), das selbst nur ein Aeußerliches war, bewirkt auch nur eine äußerliche Heiligung und Reinheit (Hebr. 9, 13). Das wahre und vollkommne Heil- und Sühnmittel ist das Blut Christi, dessen Vergießung eo ipso Hingabe seiner Seele war (Matth. 20, 28), mit welchem sich das πνεῦμα αἰώνιον (Hebr. 9, 12. 14) verbunden hatte." II, 213.

Diese Argumentationsweise ist nämlich um so auffallender, als der Verfasser in seinem ganzen Werke es planmäßig vermeidet, die typischen Beziehungen in den Kreis seiner Untersuchung zu ziehen. Dies Zufluchtnehmen zu einem, der ganzen Tendenz seines Werkes fremden Elemente zeigt sich also als bloßer Nothbehelf und gibt Zeugniß von der Verlegenheit, in der er sich befand. Doch wollen wir es ihm nicht besonders hoch anrechnen, daß er den Herrn Christum und seinen Opfertod zum Lückenbüßer seiner literärischen Verlegenheit gemacht hat; war es ja doch auch Zweck Seiner Menschwerdung und Seines Opfertodes, Lückenbüßer für noch ganz andere Verlegenheiten zu werden. Das also könnte uns nicht hindern, uns dieser offenen

und entschiedenen Anerkennung des typischen Gehaltes des wichtigsten Cultusgegenstandes herzlich zu erfreuen. Aber wir können desselben doch nicht recht froh werden, denn nicht genug, daß uns die alttestamentlichen Opfer ihrer wahren Bedeutung entleert worden sind, sollen wir uns dasselbe auch bei dem ungleich wichtigern Opfer Christi gefallen lassen. Die Stellvertretung Christi ist also auch nur eine (wenn auch die vollkommenste) „symbolische Stellvertretung, keine reale, keine Vertauschung der Rollen, so daß auch dieser Opferact, wenn das, was er darstellen sollte, nicht auch von Seiten des Menschen geschieht, als leer und vergeblich erscheint." Doch über die Bedeutung des Opfertodes Christi wollten wir mit dem Verfasser nicht streiten, es fragt sich hier nur, ob die Unklarheit und das Ungenügende in der Darlegung des sacramentlichen Charakters der alttestamentlichen Opfer dadurch gehoben worden ist. Wir meinen: Nein, denn eine Uebertragung des (unerwiesenen) alttestamentlichen Begriffs auf den neutestamentlichen, um dann aus diesem jenen zu erweisen, ist doch nur ein Zirkel *).

Dagegen knüpft sich uns an diese wichtige Stelle folgende Betrachtungsreihe: Die Seele des Fleisches ist

---

*) Bähr beruft sich auf das δοῦναι τὴν ψυχήν (Matth. 20, 28) und auf Olshausen's Erklärung der Stelle, übersieht aber, daß dabei steht: λύτρον ἀντὶ πολλῶν, und daß Olshausen keineswegs die Beziehung der Stelle auf die stellvertretende Genugthuung Christi läugnet, sondern bloß behauptet, daß sie nicht nothwendig darin liege, aus ihr allein nicht bewiesen werden könnte, während andere Stellen sie außer Zweifel setzten.

im Blute. Die Seele ist der Sitz der Empfindung, und also der Lust. Die Lust aber gebiert die Sünde. Jak. 1, 14. 15. Das eigentlich Sündigende im Menschen ist also die Seele, und da diese an das Blut gebunden ist, so steht auch das Blut mit der Sünde in ursächlichem Zusammenhange. Nun ist es aber ein ewiges Gesetz, per quod quis peccat per hoc punitur et idem. Die Seele, das Blut war Motiv, Ausgangspunkt der Sünde, gegen die Seele und das Blut wendet sich nun auch die Strafe, der Gegendruck von Seiten der sittlichen Weltordnung, der den Druck der Sünde paralysirt. Die Sünde kam aus der Lust, die Strafe wendet sich nun um gegen die Lust, und wird so die umgekehrte Lust, die Unlust. Die Seele, insofern sie Leben ist, hat gesündigt, sie wird auch bestraft, insofern sie Leben ist, also mit dem Tod: der Tod ist der Sünde Sold. Der Sünder hat sein Blut, seine Seele verschuldet; wenn dem Recht genügt werden soll, muß sie dem Tod anheimfallen, dem zeitlichen, der durch seine unaufgehobene Dauer zum ewigen wird *). Nun aber will Gott nicht des Sünders Tod, Er hat Erlösung verheißen und sie alsobald zu bewerkstelligen angefangen. Ein Ausfluß dieser erbarmenden Gnade ist von Seiten Gottes das Opferinstitut. Ich habe euch,

*) Treffend sagt M. de Maistre in seinem éclaircissement sur les sacrifices (Anhang zu seinen soirées de St. Petersbourg, Bruxelles, 1837. II, 229. 230): „l'homme étant donc coupable par son principe sensible, par sa chair, par sa vie, l'anathème tombait sur le sang, car le sang était le principe de la vie, ou plutôt le sang était la vie.“

sagt Er, das Blut (des Opferthieres) auf den Altar gegeben, eure Seelen zu sühnen. Also Blut um Blut, Seele um Seele; damit der Sünder dem Tod entgehe, muß das Opfer dem Tod anheimfallen; das unschuldige Blut wird vergossen, um das schuldige Blut zu decken, zu sühnen. Der Tod ist der Sünde Sold, das Opferthier erleidet den Tod, nicht als Sold eigner Sünde, denn es ist sünd- und schuldlos, sondern als Sold fremder Sünde, es erleidet also stellvertretend für den Opfernden den Tod, und Jehova, der gesprochen: Ich habe euch das Blut zum Sühnmittel auf den Altar gegeben, erkennt diese Stellvertretung an. Das ausgegossene, also durch den Tod hindurchgegangene Blut ist nun die Sühne für den Sünder; wie dem Opfer die Sünde imputirt wurde, so dem Sünder die Genugthuung, die durch jenes Tod geschehen ist.

Daß bei dieser Ideenreihe noch manche Fragen zu beantworten, noch manche Bestandtheile näher zu erörtern, zu begründen sind, läugnen wir nicht, verweisen jedoch auf den Verfolg unserer Untersuchung, der uns mehrfach an diese Schuld mahnen wird. Wir folgen unterdessen unserm geehrten Gegner. Seine von großer Belesenheit zeugende Vergleichung des Mosaischen Opferbegriffs mit dem heidnischen übergehen wir, dagegen bietet uns der folgende Abschnitt, der eine Kritik der verschiedenen Ansichten vom Opfer gibt, um so mehr Stoff zur Betrachtung dar. Seine Widerlegung der roh-anthropopatischen Ansicht Spencer's, der physisch-magnetischen Fr. v. Baader's, sowie der Hasenkamp'schen (für welche es schwer ist, ein bezeichnendes Epi-

theton zu finden) finden wir treffend und schlagend. Dahingegen müssen wir seine Kritik der sogenannten juridischen, insofern sie die kirchliche ist, einer sorgfältigen und scharfen Kritik unterziehen.

„Eine zweite Ansicht", heißt es II, 277, „die wir als die juridische bezeichnen können, findet im Opfer eine an die Gottheit geleistete satisfactio vicaria. Der Mensch, sich vor Gott schuldig und strafbar fühlend, substituire für sich ein Thier, dem er seine Sünde und Schuld imputire, für welche dieses dann den Tod als Strafe leide; auf diese Weise geschehe dann den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit Genüge, und eben darin bestehe die Sühne. Diese Ansicht ist die eigentlich gewöhnliche und weit verbreitetste, gewissermaßen auch die kirchlich-orthodoxe." — Wir müssen zunächst die Darstellung in Anspruch nehmen, denn in dieser Gestalt können wir sie nicht als die kirchlich-orthodoxe und ebenso wenig als die unsrige anerkennen. Zweierlei vornehmlich haben wir an ihr zu tadeln. Erstens: Bähr stellt es so dar, als wenn es dieser Ansicht einzig und allein auf das Tödten ankomme, als wenn sie alles Uebrige beim Opfer ignorire. Und von dieser Voraussetzung aus wiederholt er bei jeder Gelegenheit diesen Vorwurf und meint, daß sich darin sogleich das gänzlich Verfehlte der juridischen Ansicht zeige. Denn gar nichts lasse sich weniger läugnen, als daß das Blut als Träger des Nepheſch, nicht aber der Tod, und daß das Verfahren mit dem Blute, also das Besprengen, nicht aber das Tödten Hauptsache und Centrum des Opfers sei, und daß durch Letzteres, nicht durch Ersteres,

das כפר, welches Ziel und Zweck des Opfers ist, bewirkt werde; während doch jene Ansicht das Tödten als Centrum und Hauptsache hervorhebe und das Blutsprengen nur als appendix, mit dem sie nichts anzufangen wisse, betrachte. Wir sehen davon ab, daß Bähr, ohne es zu wollen, gleichfalls früher selbst den Tod indirect als Hauptsache und Mittelpunkt des Opfers dargestellt hat, indem er durch dasselbe die Idee der Dahingabe des Nepheſch des Opfernden in den Tod an Jehova symbolisirt sein läßt, also derselbe Vorwurf, wenn es ein Vorwurf ist, auch ihn trifft; — wir sehen auch davon ab, daß er nicht minder den Verfasser des Hebräerbriefs trifft, der da sagt: ohne Blutvergießen (αἱματεκχυσια) geschiehet keine Vergebung (denn das Blut aus gießen ist doch nichts Anderes als der Tod). Der ganze Vorwurf läßt sich erst gehörig würdigen, wenn wir die Bedeutung dieser beiden Opferfunctionen (Tödten und Blutsprengen) entwickelt haben werden. Hier bemerken wir vorläufig nur Folgendes: Zweck und Ziel des Opfers ist das כפר, die Sühne, die Vergebung der Sünde. Alles, was dazu beiträgt, diese vorzubereiten, zu vermitteln, darzustellen, ist nicht Nebensache und unwesentlich, sondern wesentlich, am meisten aber die Blutsprengung, durch welche dieser Begriff vollendet wird. Aber sowie das Tödten ein nichtssagendes wäre, ohne die darauf folgende Versiegelung durch die Sühne, so wäre auch das Blutsprengen nichts, wenn nicht die durch bedeutungsvolle Ritus specifisch bestimmte und charakterisirte Tödtung vorangegangen wäre. Das Thierblut als solches ist nicht

Mittel der Sühne, sondern das gerade auf diese Weise, unter diesen Verhältnissen und Beziehungen vergossene Blut, das durch das Vorangehende seine Bestimmtheit erhalten hat.

Zweitens die juridische Ansicht erscheint nach der Bähr'schen Darstellung als eine durchaus realistische: „Es finde nach ihr eine förmliche, äußerlich reale Verwechselung und Vertauschung der Rollen statt (II, 211); durch die Tödtung des Thieres geschehe den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit genug" (II, 272). Allein dies zu behaupten, ist noch keinem Vertreter dieser Ansicht, der einen kirchlichen oder offenbarungsgläubigen Standpunkt einnahm, eingefallen, und konnte ihm nicht einfallen, da das neue Testament so klar, entschieden und bestimmt die Ansicht, daß durch der Böcke und Kälber Blut die Sünden gesühnt werden könnten, bestreitet (Hebr. 9, 12; 10, 4). Vielmehr ist stets die symbolische, näher typische Bedeutung des Thieropfers als seine einzig wesentliche und einzig sühnende hervorgehoben worden. Wir stellen die kirchliche Ansicht in der klaren und scharfen Ausführung Quenstedt's (auszugsweise) dar. In der 46—48sten Thesis des ersten Capitels im vierten Theile sagt er: Th. 46: finis ac usus sacrificiorum duplex est, legalis et evangelicus. *Legalis* usus erat ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν (Hebr. 10, 3) ut scil. homines peccatores de peccati gravitate, atrocitate et reatu admonerentur, et sic medium excitandi contritionem erant. — Th. 47: Usus *evangelicus* erat, ut unicum illud propitiatorium sacrificium in ara crucis pro nobis aliquando immolandum

eminus ostenderent, Deoque peccatores poenitentes reconciliarent. — Th. 48: Vim autem expiatricem et reconciliatricem habebant typice, quatenus nempe corpora quasi vicaria et repraesentativa erant victimae pro peccatis mundi in temporis plenitudine offerendae. Non tamen habebant se ut nuda signa σημαντικά, sed ut organa divinitus ordinata, quae Messiam, Deum incarnandum, in assumpta humanitate suo tempore pro peccatis totius mundi in sacrificium patri se oblaturum peccatoribus proponerent, ipsiusque obedientiae cruentae fructus iis offerrent, applicarent et obsignarent — und in der Note dazu: .... Sanguis ipse non expiat αὐτοενεργικῶς, sed virtute antitypi hic adumbrati, quia sanguine victimarum excitabantur sacrificantium animi ad considerandum et fide contemplandum sanguinem Christi, quo solo peccata nostra erant expianda. Neque tamen mere typice et significative, sed etiam instrumentaliter et organice, quatenus ex Dei ordinatione Jesum Christum, agnum Dei, hominibus peccatoribus proponebant... Erant sacrificia V. T. propitiatoria et expiatoria non tantum typice, quia Christi mortem figurabant, sed etiam applicative, quia Deus per haec sacrificia applicabat Christi mortem credentibus et confitentibus peccata sua.

Wir knüpfen an diese Darlegung der kirchlich-orthodoxen Opfertheorie, die wir als die einzig richtige anerkennen, noch folgende erläuternde Bemerkungen: Diejenige Seite des Opferzweckes, welche Quenstedt als usus legalis bezeichnet, beruht keineswegs auf einer

äußerlich realen Ansicht von dem Opfer, sondern ist einzig bedingt durch seine symbolische Natur. Das Opferthier erlitt, was der Opfernde verdient hatte; es wird diesem vor die Augen gemalt, daß der Tod der Sünde Sold ist, und er somit des Todes und der Verdammniß vor Jehova, dem Heiligen, schuldig ist. Das Opfer erinnert an die Sünde, erweckt, belebt und erhält rege das Bewußtsein der Fluch- und Todeswürdigkeit um der Sünde willen. Wo aber dies Bewußtsein ist, da ist auch nothwendig das Bedürfniß und die Sehnsucht nach einer vollkommnen Erlösung, die das Thieropfer nicht gewähren, nur abbilden konnte. Was das ganze Gesetz soll, ein Zuchtmeister auf Christum sein, das ist das Opfer auch nach dieser Seite hin.

Ebenso wenig beruht der usus evangelicus auf einer äußerlich realen Ansicht vom Opfer. „Eine förmliche und reale Vertauschung der Rollen" fand allerdings statt, aber nicht beim alttestamentlichen Opfer, das nur Schatten und Vorbild war, sondern beim Opfer Christi, worin der ganze, volle und wesentliche Inhalt gegeben war. Nicht „durch den Tod des Opferthiers geschah den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit Genüge", sondern durch den Tod Christi, der sich durch den ewigen Geist Gott geopfert hat (Hebr. 9, 14). Das alttestamentliche Opfer war also Abbild des neutestamentlichen und als solches Surrogat und Ersatz desselben bis zur Fülle der Zeiten, die auch das πλήρωμα der Opferidee brachte, es war symbolischer Stellvertreter des realen Stellvertreters. Es war also, objectiv betrachtet, nicht zunächst und unmittelbar Symbol

des Opfernden, sondern Christi, und weil Christus real an des Sünders Stelle trat, auch mittelbar und abgeleitet Symbol des Opfernden. Es bildete ab, was der Sünder verdient hatte und Christus real für ihn übernahm, den Tod; es bildete auch ab, was der Sünder wünschte und ersehnte, die Sühne, die Gott verheißen hatte, die factisch und real bewirkt wurde durch den Opfertod Christi. Da das Opferthier selbst ein Bild, Symbol war, konnte die Imputation der Sünden, der stellvertretende Straftod und die Sühne, d. h. Sündenvergebung um des vergossenen Blutes willen oder durch dasselbe auch nur eine symbolische sein. Aber dennoch hatte Gott gesagt: „Ich habe euch das Blut auf den Altar gegeben, eure Seelen zu sühnen, denn das Blut sühnt durch die Seele". So hatte also Jehova vom Opfer etwas prädicirt, was es nicht leisten konnte. Das aber widerspricht der Wahrhaftigkeit Gottes, und so muß eine Vermittelung zwischen der Unfähigkeit des Thieropfers, die reale Sühne zu gewähren, einerseits, und der göttlichen Verheißung, welche dennoch die reale Sühne an dasselbe knüpfte, sie davon abhängig machte, andererseits stattfinden, — welches war nun dies Dritte, das die beiden sich scheinbar ausschließenden Gegensätze vermittelte, und zwar objectiv für Jehova und subjectiv für den Opfernden?

Ehe wir hierauf antworten, müssen wir unsern Gegenstand erst allseitig ins Auge fassen, müssen die Unzulänglichkeit des Thieropfers, seine Unfähigkeit, eine reale, vollkommne Sühne zu verschaffen, auseinandersetzen. Die Anforderungen, welche an ein vollkommen

sühnkräftiges Opfer gemacht werden müssen, sind folgende: 1) Für das Blut des Schuldigen gehört als Lösegeld das Blut eines Unschuldigen, Sündlosen. Schon in dieser ersten Anforderung zeigt sich das Thieropfer als ungenügend. Zwar kann beim Thiere nicht von Sünde und Schuld die Rede sein, und insofern kann das Thier (im privativen Sinne) sünd- und schuldlos genannt werden. Aber eben weil es — als nicht auf sittlichem Gebiete stehend — der Sünde und Schuld nicht fähig ist, kann auch von Heiligkeit und Unschuld (in positivem Sinne) nicht die Rede sein. — 2) Für das Blut des Schuldigen muß ein Blut dargestellt werden, das ihm durchaus äquivalent ist; um die Schuld des Sünders zu bezahlen, sein Deficit zu decken, muß ein gleichwiegendes Verdienst da sein. Das Blut des Opfers ist aber dem Blut des sündigen Menschen nicht äquivalent, und das durch das (unverschuldete) Dahingeben desselben gewonnene Verdienst der Schuld nicht gleichwiegend, denn das Thier gehört der Sphäre der unfreien, unpersönlichen Natur, der Mensch aber durch die Immanenz des gottähnlichen Geistes der Sphäre des freien, persönlichen Geistes an. — 3) Weil die zu sühnende Sünde aus dem Boden der freien Persönlichkeit hervorgegangen ist, muß auch die Sühne Product freier Persönlichkeit sein, das Opfer muß ein freiwilliges, aus selbstständigem, völlig ungezwungenem Willensentschluß hervorgegangenes sein; es muß sich selbst darbringen, ein Selbstopfer, d. h. Opfer und Priester in einer Person sein. Das Thieropfer ist aber kein freiwilliges, sondern ein erzwungenes, Priester

und Opfer sind nicht identisch, sondern verschieden. 4) Aus demselben Grunde, nämlich daß Sünde und Sühne im Gebiet des freien sittlichen Geistes, nicht der unfreien Natur liegen, kann nicht willkührlich und ohne Weiteres Eins für das Andere hingestellt werden, sondern es muß ein innerer, nöthigender Grund der Stellvertretung, eine nothwendige, im beiderseitigen Wesen und Willen begründete Einheit beider stattfinden. Eine solche innere Beziehung des Wesens und Willens war zwar, wie wir sehen werden, möglichst angestrebt durch die Wahl des Opferthieres und die Handauflegung, aber auf unzureichende, keineswegs genügende Weise.

So finden wir Mängel über Mängel an dem alttestamentlichen Opfer. Und doch war durch den göttlichen Willen, der sich in der Verheißung manifestirte, eine wirkliche Sühne an dasselbe gebunden. So sühnt also dennoch das Thieropfer, wird wenigstens von Gott als sühnend angesehen, und der Israelit — im Glauben an das oft bewährte göttliche Wort — konnte sich der realen Sühne versichert halten. So gelangen wir wieder zu der früher aufgestellten Frage: welches ist das vermittelnde Dritte zwischen der bloß symbolischen Handlung und ihrer realen Frucht, sowohl für Gott, der diese verhieß und gewährte, als für den Menschen, der sie im Glauben ergriff und sich aneignete? Die Antwort liegt nahe: es ist das Opfer Christi, das Blut des Sohnes Gottes, das uns rein macht von aller Sünde (1 Joh. 1. 7), in dem alle jene Mängel und Unvollkommenheiten, wie hier des Weitern nachzuweisen nicht der Platz ist, sich zur höch-

sten und umfassendsten Fülle entwickeln und darstellen. Durch die Beziehung auf das vollkommne Opfer Christi erhält die Sühne des vorbildlichen Opfers, neben dem Charakter der freien Gnade, auch zugleich den Charakter der Nothwendigkeit, durch welche alle Willkühr ausgeschlossen wird. Dies Opferblut Christi nämlich, das zwar erst in der Zeit, resp. in der Zukunft, vergossen werden sollte, hat aber für Gott, der an keine Zeit gebunden ist, vor dem auch die Zukunft wie die Vergangenheit nur Gegenwart ist, seine versöhnende Kraft zu allen Zeiten. Die Vollführung des Opfers Christi war an die Zeit gebunden, weil es die Blüthe, die ἀκμή des an die Entwicklung in der Zeit gebundenen Reiches Gottes ist, aber seine Kraft und Wirkung ist nicht an die Zeit gebunden, in der es geschah. Der Rathschluß der Versöhnung war in der Ewigkeit gefaßt, in Gott aber ist Rath und That Eins, objectiv war sie vollbracht, als sie beschlossen war, subjectiv konnte sie erst in der Zeit vollbracht werden. Aber für die Gnade Gottes genügte das objective Vorhandensein ihrer Kraft, diese knüpfte Er an das vor- und abbildliche Thieropfer. Die Sühne war mit dem Thieropfer verbunden, aber dieses an und für sich gewährte sie nicht, sondern die für Gott vorhandene und gegenwärtige objective Versöhnungskraft des Opfers Christi knüpfte sich nach dem Willen und Kraft der Verheißung Gottes zur subjectiven, sacramentlichen Entgegennahme an das alttestamentliche Opfer, das Bild, Repräsentant, Surrogat des Opfers Christi war.

Schwieriger ist die Beantwortung der andern Frage, wie diese Vermittelung sich im Bewußtsein des opfernden Israeliten gestaltete, ob nämlich der Israelit sich der typischen Beziehung des Opfers bewußt gewesen, oder derselben wenigstens bewußt habe werden können? Hier ist nun zunächst auf die Erfahrung hinzuweisen, daß diese typische Beziehung des Opfers sich wirklich vollständig im Judenthum — und zwar ohne allem neutestamentlichen Einfluß, also aus den im Mosaismus vorhandenen Elementen heraus, entwickelt hat, denn nicht nur auf dem vorchristlichen Standpunkt der Propheten, sondern auch auf dem antichristlichen Standpunkt der Rabbinen findet sie sich. Was die Propheten von einem dereinstigen Aufhören des Opfercultus verkünden, von seiner relativen Unvollkommenheit und seinem Unwerthe vor Gott, hat nur unter dieser Voraussetzung einer dereinstigen Erfüllung und höchsten, umfassendsten Realisirung der Opferidee Sinn und Verstand, und was sie von einem leidenden Messias, von einem Knechte Gottes, der des Volkes Missethat auf sich nimmt und sein Leben zum Schuldopfer dahingibt, weissagen, spricht ausdrücklich und κατὰ ῥητόν diese typische Beziehung des Opfers aus. Auch die spätere jüdische Theologie „behauptet sehr bestimmt, daß mit dem Messias die Thieropfer aufhören werden, indem dieser aufs vollkommenste leisten werde, was Zweck der Opfer sei *). Damit ist aber die relative Unvollkom-

*) nämlich die stellvertretende Genugthuung, nach einstimmiger Lehre der Rabbinen.

menheit der Thieropfer und zugleich ihr prophetiſcher (typiſcher) Charakter zugeſtanden" (Bähr II, 214), und ſo ſind wir berechtigt, die Keime oder keimartigen Elemente dieſer Anſicht ſchon im Moſaismus vorauszuſetzen und aufzuſuchen. Dahin gehört nun zunächſt die oben dargelegte Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit des Thieropfers. Dieſe konnte ſich auch auf iſraelitiſchem Standpunkte nicht verläugnen, und war factiſch ausgeſprochen durch die jährliche, ja tägliche Wiederholung der Opfer (Hebr. 10, 1 ff.). Dieſe Wiederholung mußte ihn darauf hinweiſen, daß die Opfer, durch welche die Verſöhnung zur Zeit angeeignet wurde, nichts Vollkommnes, nicht das höchſte, ewige Mittel der Sühne ſeien, daß es noch ein höheres geben müſſe, wozu dieſes ſich verhalte wie das Bild zum Urbild, wie der Schatten zum Weſen ſelbſt. Daß das Blut der Böcke und Kälber nie und nimmer Sünden tilgen konnte, daß die durch daſſelbe dargeſtellte Sühne darum an und für ſich nur eine ſymboliſche, abbildliche ſein konnte, iſt eine ſo nahe liegende Wahrheit, daß ſie auch dem Iſraeliten, deſſen Sinn für das Gebiet der Sittlichkeit und Heiligkeit durch das ganze Geſetz ſo geſchärft war, ſich bald aufdringen mußte. Es handelte ſich nicht um ſymboliſche Sühne, denn das Symbol iſt nur Schatten und Schemen der Wirklichkeit; die Sünde iſt etwas Reales und fordert auch eine reale Sühne, dieſe im Opfer zu erblicken, zu erfaſſen, ſich aus demſelben anzueignen, war alſo der nächſte Wunſch und Bedürfniß des Opfernden. Dieſem kam die göttliche Verheißung der wirklichen Sühne durch Vermit-

telung des Opferblutes entgegen. Der dadurch eintretende Widerſpruch, wie er objectiv nur durch die typiſche Beziehung zu löſen iſt, konnte auch, war er einmal zum Bewußtſein des Iſraeliten gelangt, ſubjectiv nicht anders von ihm gelöſt werden, als durch die Annahme, daß ein vollkommnes, ewig gültiges Opfer in der Zukunft liege. Das aber konnte und mußte um ſo eher geſchehen, als der Iſraelit nach ſeiner ganzen pſychiſch-pneumatiſchen Beſtimmtheit, der die göttliche Erziehung noch fördernd und nährend zu Hülfe kam, ein vir desiderii, ein Mann des Verlangens war, als er mit ſeiner ganzen Religion an die Zukunft gewieſen war. Dazu kam, daß ſeine ganze Geſchichte, ſein ganzes Leben, ſeine Stammväter und Ahnen, ſein Land, ſein Volk, ſein Geſetz typiſchen Charakter trugen, den er nach ſeiner ganzen geiſtigen Richtung darin ſuchte, den die fortgehende göttliche Offenbarung ihn darin finden lehrte. Wie ſollte er nun beim Centrum ſeines ganzen religiöſen Lebens nicht darauf hingeführt worden ſein? um ſo mehr, da nur dadurch jener herbe Widerſpruch zu löſen war? Und hatte nicht Moſes ſelbſt auf die Abbildlichkeit des ganzen von ihm angeordneten Cultus hingewieſen, indem er bezeugte, daß ihm das ewige Urbild deſſelben auf dem heiligen Berge gezeigt worden ſei? Wie nahe lag es außerdem, den Kern und Mittelpunkt des ganzen Cultus in Verbindung zu bringen mit den Verheißungen vom Weibes- und Patriarchenſamen, mit vielleicht noch andern Elementen alter Offenbarungen oder heiliger Ahnungen? Wie nahe, den Mittelpunkt ſeiner Erwartungen mit dem

Mittelpunkt seines Gottesdienstes in Verbindung zu setzen, einen geheimen, wenn auch noch unbegreiflichen Zusammenhang zu ahnen und darin die Lösung der heiligen Räthsel zu suchen? — Für den gewöhnlichen Gebrauch, in praxi genügte die göttliche Verheißung: „dies Blut sühnt eure Seelen", wenn sie nur im einfältigen Glauben hingenommen wurde, denn der Glaube, der dies Wort ergriff, erfaßte auch zugleich den dadurch verheißenen Segen des Opfers, der derselbe war, wenn auch sein innerer Grund nicht erkannt wurde; wer aber forschte in den göttlichen Geheimnissen und in der heiligen Bilderschrift des Cultus, wer das Buch des Gesetzes nicht von seinem Munde kommen ließ, sondern Tag und Nacht es betrachtete (Jos. 1, 8) und Lust dazu hatte (Psalm 1, 2), wer da betete: „öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz", dem mußten sich höhere Ahnungen aufdrängen und tiefere Verständnisse aufschließen.

Wir gehen nun über zu den Einwendungen, welche gegen die juridische Auffassung des Opfers sind geltend gemacht worden.

1) Zunächst knüpft sich in der Darstellung unsers geehrten Gegners an den schon besprochenen Vorwurf, daß die juridische Theorie das Opfer im Tode culminiren lasse und die Sühne durch das Blut hintansetze, der verwandte Einwurf, daß es zu dieser Auffassung durchaus nicht passe, daß der Opfernde selbst den Hauptact des ganzen Opfers, nämlich den Straftod, verrichte. Gott erscheine dem Opfernden gegenüber als der Strafende, Gott selbst hätte also die Strafe vollziehen,

d. h. der in seinem Namen handelnde Priester hätte tödten müssen. Dieser Vorwurf kehrt später, wo von der Function des Tödtens besonders die Rede ist, wieder, dort werden wir ausführlich darauf antworten.

2) „Sie mache den Tod, nicht das Blut, zum Sühnmittel gegen die ausdrückliche Angabe von Lev. 17, 11." Dies trifft uns nicht, denn wir machen keineswegs den Tod, sondern das Blut, aber das ausgegossene Blut, das den Tod an sich erfahren hat, zum Sühnmittel. — Nun aber heißt es weiter: „Man versuche es nur, an dieser Hauptstelle nach beliebter Weise per synecdochen „„Tod"" für „„Blut"" zu setzen, und die so klaren Worte werden dann baaren Unsinn enthalten." — Wir wissen wirklich nicht, was wir zu einem solchen argumentum ad hominem sagen sollen? Wir möchten nicht gern etwas Hartes und Verletzendes sagen, und doch läßt es sich kaum vermeiden, wenn man ein solches Argument zu widerlegen hat. Wir müssen annehmen, der Eifer des geehrten Verfassers für seine Sache habe hier der Ueberlegung nicht Raum gelassen; denn sonst müßten wir eine solche Beweisführung, die wohl den unverständigen und einfältigen Leser blenden und verwirren kann, die aber auch nicht den geringsten Schatten von Beweiskraft und Wahrheit enthält, als unwürdig bezeichnen. Um dies zu erweisen, haben wir weiter nichts nöthig, als die vorgeschlagene Synekdoche wirklich in Ausführung zu bringen. Also: Wer den „Tod" isset, soll ausgerottet werden, denn die Seele des Fleisches ist im „Tod", und der „Tod" ist das Sühnmittel eurer Seelen, wer

darum den „Tod" isset, soll ausgerottet werden, das ist allerdings baarer Unsinn, aber wir waschen unsere Hände in Unschuld, der baare Unsinn fällt auf die Argumentation, die ihn hervorgerufen, zurück. Die Stelle handelt nicht vom Opfern, sondern vom Essen, und eben darum auch nicht vom Todessen, sondern vom Blutessen. Vom Opfer ist nur insofern die Rede, als das Blut, weil es besonders heiliges Object der Opferhandlung ist, nicht gegessen werden durfte (ebenso wie aus demselben Grunde das Essen des Fettes mit dem des Blutes zugleich verboten war (Lev. 3, 17; 7, 23—27). Die Synekdoche kann also auch höchstens auf diejenigen Worte, die wirklich in Beziehung zum Opfer stehen, angewandt werden: „Ich habe das Thierblut, als den Sitz des Nepheſch, zum Sühnmittel eurer Seelen bestimmt". Nehmen wir hier die vorgeschlagene Substitution vor, so gewinnen wir folgenden Sinn: Ich habe die Sühne an den Tod des Opferthieres gebunden, der Tod des Thieres sühnt, bedeckt eure Seelen, nämlich eure sündigen Seelen, also euren Tod. Das ist nun eine geistreiche, vielleicht einseitige Antithese, aber nichts weniger als baarer Unsinn.

3) „Nach ihr werde der Zorn Gottes durch den Straftod des Opfers gestillt, und sonach nicht der Mensch, sondern Gott versöhnt. Gott aber könne nie und nimmer Object des כפר sein." — Um die nicht gehörig fixirte Bedeutung deutscher Worte wollen wir nicht streiten. Zweck des Opfers ist das כפר, Object des כפר ist nie Gott, sondern allein der Mensch, denn an Gott ist nichts zuzudecken, am Menschen aber

ist seine Sünde, seine Verdammungswürdigkeit zuzudecken. Durch die Sühne im Opfer geht in Gott oder an Gott keine Veränderung vor, sondern im Menschen. Es ist derselbe Gott, der dem Sünder zürnend und abstoßend, und ungeändert derselbe, der dem Gerechtfertigten, dessen Sünde gesühnt ist, liebend und mittheilend gegenübersteht. Es ist dieselbe Sonne, die dem Baume, so lange er im mütterlichen Boden wurzelt, Wachsthum und Gedeihen gibt und ihn, sobald er entwurzelt ist, verdorren und verderben macht. So bleibt Gott ungeändert ein und derselbe, ob der Heilige zum Sünder, oder der Sünder zum Heiligen werde, wenn gleich seine Einwirkung auf ihn eine andere, entgegengesetzte wird.

4) „Ihr widersprächen die Dankopfer, bei denen es sich zugestandnermaßen nicht um Büßen einer Strafe, am wenigsten um Todesstrafe handle und Gott nimmer als strafender Richter erscheine, und bei denen dennoch das Tödten ganz und gar dasselbe sei." Davon suo loco später.

5) „Wenn der Opfertod Straftod wäre, so müßte jede Sünde, für die ein Opfer gebracht, als eine todeswerthe betrachtet worden sein, was Niemand behaupten kann. Denn Sündopfer wurden für unwissentliche und nicht einmal eigentlich moralische, sondern theokratische Vergehungen gebracht" II, 281. Und in der Anmerkung: „Die juridische Ansicht muß nothwendig behaupten, daß jede, selbst unwissentliche Sünde die leibliche Todesstrafe verdiene. Wo sagt davon das Gesetz etwas? ... Bleibt Gott ein gerechter Gott, wenn er

eine zugeſtandnermaßen härtere Strafe als die gebührende anordnet und vollzieht?" Dieſer ganze Einwand beruht auf einer Verkennung des Weſens der Sünde und des Todes. Er legt einen ſubjectiven Maßſtab an die Sünde und verkennt ihre objective Seite. Jede Sünde iſt Uebertretung des göttlichen Willens, das iſt die gemeinſame Baſis der kleinſten wie der größten Sünde. Nach dieſer objectiven Seite iſt jede Sünde gleich fluchwürdig. Der Tod iſt der Sünde Sold, der kleinſten wie der größten. Der Tod des Opferthieres ſteht parallel dem Tod des Opfernden, den dieſer durch ſeine Sünde verdient hat. Letzteres iſt freilich nicht der leibliche Tod, ſondern der Tod im Allgemeinen, im ganzen Umfange, den der Sprachgebrauch der Schrift dem Worte Tod gibt. Daß der Tod des Opfers dieſem Tode nicht adäquat war, iſt offenbar, ebenſo wie es offenbar iſt, daß der Nepheſch des Opfers, der in den Tod gegeben wird, dem Nepheſch des Sünders nicht in Allem adäquat iſt, aber darin beſteht eben die Unvollkommenheit des Thieropfers, die ein Beſſeres fordert und weiſſagt. — Die leibliche Todesſtrafe iſt etwas ganz Anderes, ſie iſt rein polizeiliche Maßregel. Den leiblichen Tod, als polizeiliche Strafe, hat eben keine Sünde, die durch Opfer geſühnt werden kann, verdient. — Daß dem Hebräer aber jener umfaſſende (neuteſtamentliche) Begriff des Todes nicht fremd ſein konnte, geht ſchon aus Gen. 3 hervor: „An dem Tage, da du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben", denn wenn er die beiden ſcheinbar ſich widerſprechenden Gegenſätze: die Wahrhaftigkeit jener göttlichen Drohung

und die Erfahrung, daß die Protoplasten noch lange nach der Uebertretung des Gebotes lebten, zu vereinen suchte, war dieser Begriff des Todes das nothwendige Product. Wir behaupten also allerdings, daß jede Sünde als eine todeswerthe zu betrachten ist, und auch wirklich von den Israeliten als eine solche betrachtet werden sollte. „Verflucht sei", hieß es Deut. 27, 26, „wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet, daß er darnach thue." — Die Unterscheidung übrigens zwischen theokratischen und eigentlich sittlichen Vergehungen können wir auf alttestamentlichem Standpunkte, wie wir später darthun werden, durchaus nicht anerkennen, und die unwissentliche Sünde ist doch immer objectiv Sünde, Entferntsein von Gott, also Tod, und auch nie ohne eigne Verschuldung.

6) „Die juridische Ansicht verwechsele die symbolische Stellvertretung mit der realen, die religiöse mit der gerichtlichen, das Opfer verliere ganz seinen (symbolischen) religiösen Charakter, und werde zu einem rein äußerlichen, formell mechanischen Act." — Daß dieser Vorwurf auch nicht von Weitem die kirchliche Ansicht vom alttestamentlichen Opfer, wie wir sie dargelegt haben, treffe, bedarf keines Erweises. Nach ihr sprach sich im Opfer die tiefste und höchste religiöse Ahnung, deren das Menschenherz fähig war, aus. Er trifft, wenn irgend etwas, das Opfer Christi, oder vielmehr die pauliniſch-kirchliche Ansicht, die in demselben eine satisfactio vicaria sieht. Wer aber das Opfer Christi in der Pauliniſchen Lehre und deren kirchlichen Ausbildung einen rein äußerlichen, formell mechaniſchen Act

nennen mag, mit dem haben wir hier nicht zu ſtreiten. — Wenn nun Bähr zum Schluß ſagt: Nichts habe in der That der religiöſen Anſchauungsweiſe des geſammten Alterthums ferner gelegen, als die tiefſte religiöſe Idee in Form eines gerichtlichen Strafexecutionsacts darzuſtellen, ſo möchte dies auch noch ſehr zweifelhaft ſein. Das Streben des ganzen Alterthums ging dahin, das auch real zu erfaſſen, was ſeine Gottesdienſte ſymboliſch darſtellten, daher denn auch gar bald die ſymboliſche Tendenz derſelben in eine realiſtiſch-materielle ausartete. Wenn das Verhältniß des heiligen Gottes zum ſündigen Menſchen ſich eo ipso als ein richterlich-ſtrafendes geſtalten muß, ſo iſt es ganz in der Ordnung, daß auch derjenige Theil des Cultus, der mit der Wegſchaffung der Sünde ſich beſchäftigte, in juridiſcher Form ſich darſtellte.

Das iſt es, was Bähr gegen die „Straftodtheorie" einzuwenden hat. Wir nehmen noch dazu, was Steudel mehrmals dagegen geltend gemacht hat, z. B. in ſeinen Vorleſungen über die Theologie des A. T. Berlin 1840. S. 329 f.

1) „Wir begegnen durch das ganze Alte Teſtament hindurch nirgends einer Idee von Gott, nach welcher die Verzeihung, welche Gott ertheilt, erſt durch eine Stellvertretung zu erkaufen wäre. Geradezu gewährt er die Verzeihung, ſowie der Sünder ſich bekehrt, und zwar nicht bloß nach der Lehre der Propheten (Ezech. 18, 1 ff.; 33, 14 f. ꝛc.), ſondern ſchon nach der Lehre des Pentateuchs (wie Deut. 4, 30 f.; 30, 2; Lev. 26, 40 ff.), wonach, ſowie ſich die Iſraeliten zum

Herrn wenden, Er ohne alles Weitere verheißt, daß Er auch als der Gnädige sich zu ihnen wenden und sie alles seines Segens theilhaftig machen werde." Sonderbar! was man doch nicht Alles aus dem alten Testament herauslesen kann: die Einen ärgern sich daß über den „zornigen Judengott", der nur durch Blut zu besänftigen ist, die Andern finden darin einen liebenden Vater, der „ohne Weiteres vergibt". Doch das nebenbei! Bähr hat übrigens gewiß weislich daran gehandelt, daß er dies Argument nicht aufgenommen hat, denn es ist ein gar schwaches. Gott gewährt, heißt es, geradezu ohne alles Weitere Vergebung der Sünden, — das soll doch wohl heißen: ohne Opfer. Dagegen erhebt sich nun aber das ganze Cultusgesetz, das nirgends ohne Weiteres Vergebung zusichert, sondern sie stets von der Opfersühne abhängig macht, und es ist gewiß richtig, wenn Hirscher (Moral. 2te Aufl. I, 329) sagt: „Merkwürdig ist der im Cultus durchgeführte Gedanke: keine Schuld kann auf sich beruhen, keine wird auch ohne Weiteres einfachhin vergeben, sondern jede fordert ihre bestimmte Expiation." Doch Steudel beruft sich ja auf die Propheten und sogar auf den Pentateuch, und beschränkt sein „ohne alles Weitere" durch die Bedingung, sobald sich der Sünder wieder zu Jehova wende, sich bekehre. Das steht nun zunächst, wie Jeder fühlen wird, in einem sonderbaren Contrast zu dem „geradezu" und dem „ohne alles Weitere", er gibt mit der einen Hand und nimmt mit der andern weg. Dann aber auch beweist dieser Zusatz das gerade Gegentheil von

dem, was er beweisen soll; er beweist nämlich, daß für den Israeliten keine Vergebung ohne Opfer statt fand; denn die Bekehrung, das sich zu Jehova Wenden schließt eben die Opfer in sich. Ebenso wenig, wie es für den Christen eine Bekehrung ohne Buße und ohne Gebet gibt, ebenso wenig für den Israeliten ohne Opfer. Was heißt denn: sich wieder zu Jehova wenden anders, als in den theokratischen Verband zurücktreten, und das geschah nur durch Opfer; was anders, als von einem heidnischen Leben zum theokratischen Leben, dessen Mittelpunkt der Opfercultus war, zurückkehren; was anders, als die versäumten theokratischen Verpflichtungen, die im Opfer ihren Central- und Einigungspunkt finden, zu treuer Ausübung wieder übernehmen? Wodurch anders konnte der Israelit den Ernst, die Wahrhaftigkeit und Nachhaltigkeit seiner Buße an den Tag legen, als durch Verehrung Jehova's, wie Er sie im Gesetz forderte, deren Seele das Opfer war? Ist also die Vergebung nur durch die Bekehrung zu Jehova zu erkaufen, so wurde sie für den Israeliten eben dadurch vom Opfer, in dem sie für ihn sich bethätigte, abhängig gemacht, und somit ist die ganze Beweisführung auf den Zirkel reducirt, daß die Voraussetzung, das Opfer involvire keine Stellvertretung, gegen dieselbe geltend gemacht wird.

2) Bedeutender ist Steudel's zweiter Einwurf: „Gerade von bedeutendern Sünden finden wir nirgends eine Andeutung, daß diese durch Opfer hätten gesühnt werden müssen. Und doch, wenn schon für Verletzungen des Aeußern Opfer angeordnet waren, wie wichtig, falls

an Stellvertretung zu denken gewesen wäre, hätten Opfer für die viel bedeutendern, im eigentlichen Sinne sittlichen Vergehungen erscheinen müssen." — Daß nicht bloß Verletzungen des Aeußern, sondern auch eigentlich sittliche Vergehungen durch Opfer gesühnt wurden, lehrt der erste, flüchtigste Blick in die Opferthorah des Leviticus. So viel ist aber richtig, daß bedeutendere Vergehungen (nämlich solche, die aus Muthwillen und Empörung geschahen, Num. 15, 27—30), seien sie nun Verletzungen des Aeußern, oder des eigentlich sittlichen Gesetzes, nicht durch Opfer gesühnt, sondern durch Ausrottung bestraft wurden. Hier können wir uns nun nicht auf die Untersuchung einlassen, ob und inwiefern auch für solche Sünder, die nach dem Gesetz mit dem Tode bestraft wurden, Vergebung ihrer Sünden zu hoffen war; so viel leuchtet aber ein, daß die Opfer, die neben der sittlichen Sühne (nämlich Vergebung der Sünden von Seiten Jehova's, des Trägers der sittlichen Weltordnung und des Weltrichters) auch noch eine äußerliche, bürgerliche Sühne (Vergebung der Uebertretungen von Jehova als dem irdischen Staatsoberhaupt, und dadurch Wiederaufnahme in den theokratischen Staatsverband) bezweckten *), für solche Sünder sich nicht eigneten, die für immer aus der irdischen Theokratie durch Ausrottung ausgeschlossen wurden. Sie fielen dem Staatsgericht anheim, ihre irdische Seligkeit war unwiederbringlich verscherzt, ihre ewige Selig-

*) Genauer genommen fielen Beide vielmehr zusammen, waren Eins, da König und Gott, Kirche und Staat Eins waren.

keit wurde der Gnade und Gerechtigkeit Jehova's überlassen.

3) „Nach Lev. 5, 11 könne auch im Falle äußerster Armuth statt des blutigen Sündopfers ein unblutiges Sündopfer, bestehend aus Mehl, gebracht werden. Demnach könne die richtige Ansicht von der Bedeutung des Sühnopfers nur eine solche sein, bei der nichts Wesentliches verloren gehe, ob das dargebrachte Opfer in einem Thiere oder in Mehl bestehe, und folglich an eine poena vicaria nicht gedacht werden." — Selbst Bähr hat die Unhaltbarkeit dieses Einwandes behauptet. Er sagt II, S. 281: „Man muß Strauß Recht geben, wenn er diesen Canon für „„völlig unrichtig"" erklärt und bemerkt: „„Wo nur immer möglich, wenn Einer im Stande war, ein Paar Tauben aufzubringen, sollte das Sündopfer ein blutiges sein: bloß bei der größten Dürftigkeit wurde ein Surrogat aus Mehl gestattet; der Beschaffenheit des Surrogats aber auf den Begriff der Sache selbst Einfluß zu gestatten, und ein Merkmal, das jenem fehlt, auch diesem abzusprechen, ist überall nicht erlaubt""; er verweist dann auf Hebr. 9, 22 (Streitschriften I, S. 163. Note)." Wir werden übrigens unten auf diesen Gegenstand zurückkommen.

4) Den vierten Einwand nimmt Steudel von den beiden Böcken des Versöhnfestes her. Wir werden davon später besonders handeln.

Wir gehen nun über zu einer summarischen Darlegung der Gründe, die für unsere Auffassung sprechen. Wir beginnen mit dem Geständniß, daß vor Bähr's

scharfer, eindringlicher Kritik mehrere Gründe, die bei den bisherigen Vertretern der „Straftodtheorie" regelmäßig wiederzukehren pflegten, z. B. der aus der angeblichen Unreinheit des Sündopferfleisches und -Blutes, der aus dem Ritus nach einem Mord, dessen Thäter unbekannt war (Deut. 21) hergenommene, sich als unhaltbar erwiesen haben, wofür wir ihm nur danken können. Wir verlieren nichts dabei, denn unsere Ansicht steht auch ohne diese Schringründe fest. — Dagegen machen wir geltend:

1) Bähr sagt II, 277: „Diese (juridische) Ansicht ist die eigentlich gewöhnliche und weit verbreitetste, gewissermaßen auch kirchlich-orthodoxe. Ihr sind die meisten Rabbinen zugethan und bis in die neuste Zeit wird sie von namhaften Gelehrten vorgetragen, die sonst ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Richtungen verfolgen." In der Anmerkung führt er aus der neusten Zeit an: Gesenius, de Wette, Hengstenberg, Scholl, Tholuck, von Meyer. Es würde ein Leichtes sein, diesen Katalog noch zu verzehnfältigen. Wir fügen nur als Repräsentanten der Hegel'schen Schule in dieser Beziehung noch Br. Bauer, Kritik der Geschichte der Offenbarung I, S. 236 ff. an. Wir suchen keineswegs hierin — weder in der Einstimmigkeit der rabbinischen Tradition, noch in der Uebereinstimmung der christlichen Ausleger, einen eigentlichen Beweis für die juridische Auffassung. Aber, um bei dem Letztern anzufangen, diese so merkwürdige, seltene, ja beispiellose Uebereinstimmung muß wenigstens mit einem guten Vorurtheil für diese Ansicht uns erfüllen, und dem

Gegner derselben erwächst jedenfalls die (schwierige) Aufgabe, diese merkwürdige Uebereinstimmung genetisch zu erklären, wenn sie nicht indirect gegen ihn Zeugniß ablegen soll. Die gewöhnlichen Auskunftsmittel: dogmatische Befangenheit, einmal fixirte und in Geltung gekommene Ansicht u. dergl. schlagen hier nicht an. Es können nicht dogmatische Interessen obgewaltet haben, denn die Vertreter gehören den verschiedensten und entgegengesetzten dogmatischen Richtungen an. Sie sind nicht Männer, die in blindem Autoritätsglauben gefangen sind, sondern zum Theil solche, die von vornherein gegen jede alte, namentlich christlich-dogmatisch-interessirte Ansicht eingenommen sind; es sind auch nicht Männer, die eine solche Ansicht bloß vom Hörensagen hätten, oder die, ihre wissenschaftliche Thätigkeit einer andern Sphäre zuwendend, hier ohne selbstständige Forschungen der einmal herrschenden Ansicht beigetreten wären, worauf Bähr in der Vorrede gern die ganze Erscheinung reduciren möchte (II, S. IV), vielmehr sind es gerade meist solche Gelehrte, die auf alttestamentlichem Gebiete durch selbstständige und eigenthümliche Forschungen sich auszeichnen. Diese Erscheinung läßt sich kaum anders erklären, als dadurch, daß die juridische Ansicht vom Opfer so klar und unzweideutig in den Urkunden ausgesprochen sei, daß sie sich jedem unbefangen Forschenden gleich von selbst aufdringt, und so müssen wir von vornherein bei den sehr vereinzelt stehenden Gegnern dogmatische Interessen vermuthen, wie sie denn auch bei Stendel und Bähr aus ihren frühern Schriften hinlänglich bekannt sind. — Ebenso

wenig positiv beweisend ist die Einstimmigkeit der rabbinischen Tradition, aber dennoch in hohem Grade die Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht verstärkend.

2) Als völlig beweisend betrachten wir aber die Ansicht der Propheten und des neuen Testaments von der Vorbildlichkeit des Opfers und seiner Beziehung auf Christi Opfertod, sowie von dem stellvertretenden Leiden Christi für uns und der versöhnenden Kraft seines Blutes. Ist hier die Idee der satisfactio vicaria erweislich, so kann auf offenbarungsgläubigem Standpunkte gar keine Frage sein, daß sie beim Mosaischen Opfer ebenfalls intendirt war. Diesen Erweis zu führen, liegt aber jetzt nicht in unserer Absicht, denn soll es unter Widerlegung aller dagegen aufgetretenen Zweifel geschehen, so würde dazu eine Abhandlung erfordert, die die unsrige leicht an Umfang übertreffen möchte. Wir behalten es uns vor, in einer spätern Monographie diesen Gegenstand zu bearbeiten.

3) Als ebenso sehr beweisend betrachten wir, und das ist es, was allein hier durchzuführen uns obliegt, die Nachweisbarkeit, daß bei dieser Ansicht, und nur bei ihr, alle einzelnen Momente und Functionen des Opfers ihre genügende, unter einander und mit dem Ganzen harmonirende Erklärung finden und zu ihr nöthigen *).

---

*) Auf die Untersuchung, ob den heidnischen Opfern auch der Begriff der stellvertretenden Straferduldung zu Grunde liege oder nicht, wollen wir uns hier nicht einlassen. Daß übrigens der Charakter des Heidenthums, der sich gerade im Realen gefiel und dem eine tiefe Sündenerkenntniß nicht abgesprochen werden

Zweites Capitel.

Das Material des Opfers und das Verfahren mit demselben.

Da die Wahl des Opfermaterials nicht der Willkühr des Opfernden überlassen war, sondern vom Gesetz genau bestimmt und auf eine sehr geringe Anzahl von Gegenständen beschränkt war, so liegt uns die Untersuchung ob, warum gerade diese und nur diese opferfähig waren. Bähr's Ansicht ist folgende: Die drei Thiergattungen, die zum blutigen Opfer genommen werden durften, Rindvieh, Schafe, Ziegen, bilden mit einander den eigentlichen Viehstand; alle Viehzucht bei den Israeliten hat es vorzugsweise, ja ausschließlich mit ihnen zu thun. Ebenso bilden die drei vegetabilischen Stoffe, die zum unblutigen Opfer vorgeschrieben waren, Getreide, Oel, Wein die hauptsächlichsten und wichtigsten Landesproducte Palästina's. Der erste Haupttheil des Opfermaterials besteht demnach aus den Repräsentanten der Viehzucht, der zweite aus den Repräsentanten der Agricultur. Beide aber, Viehzucht und Agricultur bilden mit einander die materielle Grundlage des israelitischen Staates, die äußere Existenz des Volkes ist an sie geknüpft, durch sie bedingt.

---

kann, dem völlig entgegen sei, hat uns Bähr nicht überzeugen können, und wir bezweifeln billig, daß die Männer vom Fach, die ohne dogmatische Sympathien oder Antipathien an die Untersuchung gehen, sich darin mit ihm einstimmig erklären werden.

Als Existenzmittel machen sie den eigentlichen Besitzstand Israels aus, waren also Repräsentanten des gesammten Volkseigenthums, das ohnehin in specieller Beziehung zu Jehova, dem Lehns- und Eigenthumsherrn des Landes steht und darum auch verzehntet ist. Die Idee des Opfers aber ist das Hingeben dessen, was Einem am eigensten ist, des eignen Selbstes, demnach muß das Material des Opfers vor Allem etwas Eignes, Angehöriges sein; der Gesichtspunkt des Eigenthums ist also das Princip der Feststellung des Opfermaterials.

Auch diese Darstellung gibt ein neues Zeugniß von dem Talent und der Combinationsgabe des Verfassers. Aber sie laborirt auch an der schon oben gerügten — nicht motivirten — Vertauschung des sündigen Nepheſch mit dem Nepheſch schlechthin. Der Wunsch, von der Sünde, von der sündigen Affection und Infection des Nepheſch befreit zu werden, ist Ausgangspunkt des Opfers. Es handelt sich also nicht darum, das Eigne, das Einem lieb, nützlich und wesentlich ist hinzugeben, sondern das Eigne los zu werden, das Einem verhaßt, schädlich und hinderlich ist zum wahren Leben und zur Heiligkeit, und wenn diese Idee symbolisirt werden soll, kommt es nicht darauf an, ein nöthiges und nützliches Eigenthum als solches hinzugeben. Der Gesichtspunkt des Eigenthums ließe sich nur dann halten, wenn durch die Hingabe eines lieben und kostbaren Eigenthums etwa die Idee, daß die sündige Lust dem bösen Herzen auch lieb ist und nur mit Widerstreben desselben hingegeben wird, symbolisirt werden

solle. Eine solche Modification würde aber, auch abgesehen, daß Bähr sie schwerlich adoptiren könnte, auf manche andere Schwierigkeiten treffen.

Suchen wir — mit Ausschließung der unblutigen Opfer, wovon wir später besonders handeln werden — das Wahlprincip nach eigner Auffassung zu bestimmen. Mag die Idee des Opfers sein, welche sie wolle, die Reinheit des Opferthieres möchte wohl bei einer jeden unerläßliche Bedingung sein. Dadurch ist schon der weite Kreis des Thierreiches bedeutend verengert. Ferner ist die Forderung, daß es Haus- und Heerdenthiere sein müssen, sehr erklärlich, weil zwischen ihnen und den Menschen ohnehin schon ein innigerer psychisch-biotischer Zusammenhang statt findet. Rindvieh, Schafe und Ziegen sind aber die einzigen reinen Haus- und Heerdenthiere, sowie die Tauben unter den Vögeln (Hühner kommen im ganzen alten Testamente nicht vor. Vergl. Winer Realler. s. h. v.). Wir erkennen also auch der Idee des Eigenthums eine Bedeutung bei der Festsetzung des Opfermaterials zu, aber es gilt nicht dem Eigenthum äußerlich als solchem, sondern dem Eigenthum, insofern es mit dem Eigenthümer in einem innern, mehr oder weniger hervortretenden Zusammenhange, in einem biotischen Rapport steht *). Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß die liebsten, unschuldigsten, kostbarsten Thiere gewählt wurden. Wir kön-

*) Um diesen psychischen Rapport, in dem das Hausthier zu seinem Besitzer steht, zu läugnen, müßte man aller Erfahrung die Augen verschließen.

nen also im Ganzen einstimmig sein mit de Maistre II, 234: On choisissait toujours parmi les animaux les plus precieux par leur utilité, les plus doux, les plus innocents, *les plus en rapport* avec l'homme par leur instinct et leurs habitudes. Ne pouvant enfin immoler l'homme pour sauver l'homme, on choisissait dans l'espèce animale les victimes *les plus humaines*, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

Die Beziehung dieses Wahlprincips zu unserm Opferbegriff ist klar. Es geht mit Nothwendigkeit aus demselben hervor. Für den Nephesch des Sünders mußte ein anderer Nephesch hingestellt werden, und zwar für den sündigen ein sündloser. Dadurch schon waren die Menschenopfer ausgeschlossen und das Thieropfer der einzige Recurs. Um die Idee der Unschuld und Sündlosigkeit möglichst darzustellen, waren alle Thiere, die irgendwie als Bilder ungöttlichen Wesens gelten konnten, also alle durch das Gesetz für unrein erklärten, ausgeschlossen; und um den nothwendigen innern Zusammenhang zwischen dem Opfer und dem Opfernden die erforderliche, im beiderseitigen Wesen und Willen begründete Einheit und Beziehung beider zu einander möglichst annähernd darzustellen, konnten nur solche Thiere genommen werden, die durch ihre Natur und ihre Lebensart, durch ihre Bestimmung und Thätigkeit in möglichst enger Beziehung zum Menschen standen, gewissermaßen in die psychische Sphäre des Menschen eingetreten, durch sie mancipirt und dadurch auch humanisirt waren, also mit einem Worte die Hausthiere. — Daraus ergibt sich nun auch die typi-

sche Bedeutung unsers Wahlprincips. Das nämlich hat seine absolute Vollendung und adäquateste Realisation in der Beziehung gefunden, die Christus durch seine Menschwerdung zu uns einnahm, durch welche er in die psychische Sphäre des Menschen eintrat, sich ihr mancipirte, sich allen Affectionen und Zuständen derselben aussetzte und uns in Allem gleich wurde, nur ohne Sünde.

Was nun die individuelle Beschaffenheit des Opfermaterials betrifft, so waren die bei jedem dazu bestimmten Individuum unerläßlichen Requisite leibliche Fehllosigkeit und ein Alter, in welchem dasselbe weder durch zu große Jugend unreif, noch durch zu großes Alter kraftlos erschien (Lev. 22, 19—28). Beide Anforderungen erklären sich vollkommen aus unserer Opferidee. Das Opferthier ist Sühnmittel. Es darf also das nicht an sich selbst tragen, was an dem Opfernden gesühnt werden soll, die Gebrechen, die der Mensch an sich trägt, darf es nicht an sich tragen. Beim Menschen sind es ethische Gebrechen, ethische Mängel, um die es sich bei der Sühne handelt. Das Thier, als nicht zurechnungsfähig, kann keine ethischen Gebrechen haben, wohl aber leibliche, natürliche. Was in der Sphäre des Geistes die Sünde ist, das sind in der Sphäre der Natur die leiblichen Krankheiten und Mängel, und da das Thier nur symbolischer, nicht vealer Stellvertreter des Menschen ist, so ist diese leibliche Fehllosigkeit und Lebenskraft geeignet, die geistige Fehllosigkeit und Lebensfülle, die bei einem vollkommnen Opfer als Antidotum der ethischen Gebrechen,

Mängel und Schwächen erforderlich sind, abzubilden und darzustellen. Was nun die Typik betrifft, so geben wir, was wir darüber zu sagen haben, mit Bähr's treffenden Worten (II, 321): „Die Typik hat zu ihrer Deutung der Fehlerlosigkeit auf die Unschuld und Reinheit Christi einen guten Grund in I Petri 1, 19, allein sie sollte die Sache nicht so nehmen: weil Christus unschuldig war und rein, darum mußten die Opferthiere ἄμωμοι sein, sondern aus der Idee des Opfers überhaupt geht jenes Erforderniß hervor, darum mußten beide, das vorbildliche und das wahrhaftige Opfer, jedes in seiner Weise und auf seiner Stufe, ἄμωμοι sein." —

Wenn wir nun zu der eigentlichen Opferhandlung oder zum Verfahren mit dem so gewählten und beschaffenen Material übergehen, so haben wir zunächst die psychisch-pneumatische Bestimmtheit des Opfernden, die ihn zu dieser Handlung antrieb, die Gesinnung, mit der er das Opfer darbrachte, zu untersuchen. Denn diese muß von dem größten Einfluß auf alles Folgende sein, ihm seine Bestimmung, seinen Charakter aufprägen. Ausgangspunkt, Voraussetzung des Opfers ist unzweifelhaft das Bewußtsein der Sünde, der Trennung von Jehova. Der Sünder weiß, daß Tod und Verdammniß der Sünde Sold ist, daß er durch seine Sünde den Tod verdient hat, daß sein Leben, seine Seele als das Sündigende in ihm verschuldet, verfallen ist. Dies erkennt er an und manifestirt es in der Gesinnung durch Buße, in der That durch das Opfer. Was er an sich verdient zu haben sich bewußt

ist, übt er an einem Andern aus, statt seiner eignen Seele gibt er des Thieres Seele dahin in den Tod, aufgefordert dazu durch das göttliche Wort: ich habe euch das Blut des Thieres auf den Altar gegeben, eure Sünden zu sühnen.

2) Das Herzubringen des Thieres, an und für sich ein äußerlich nothwendiger Act, wird bedeutungsvoll durch die Person, die es bringt, und den Ort, wohin es gebracht wird. Dadurch, daß es vor das „Zelt des Zeugnisses" gebracht wurde, wurde der Act des Bringens in Beziehung zu Jehova gesetzt und bezeugt, daß die Sühne nirgends anders, als bei Jehova gesucht werde; dadurch, daß der zu Sühnende es in eigner Person darbrachte — nicht hinbringen ließ, — spricht sich die Beziehung des vorzunehmenden Actes auf ihn, sowie seine Bereitwilligkeit und sein Verlangen nach Sühne aus.

3) Von unvergleichlich größerer Wichtigkeit ist aber das nun folgende Handauflegen, das ohne Ausnahme bei jedem blutigen Opfer statt finden mußte. Wenn die Beziehung des Opferthieres auf die Person des Opfernden sich schon in der Wahl, ferner in dem eignen Darbringen desselben ausgesprochen hatte, so wird diese Beziehung nun vollendet und gleichsam versiegelt durch das Handauflegen. Aber es kommt darauf an, welcherlei Art diese Beziehung ist. Für Bähr ist sie, wie gesagt, keine als die zufällige, äußerliche des Eigenthums, und somit bedeutet das Handauflegen „nichts anderes als die förmliche und feierliche Erklärung einerseits: diese Gabe sei sein wirkliches Eigenthum, anderer-

seits, er sei bereit, dies Eigne völlig in den Tod zu geben, d. h. für Jehova dem Tode zu weihen" (II, 341). Gegen diese Auffassung spricht nun schon die Wichtigkeit und Feierlichkeit der ganzen Handlung, gegen welche eine so kahle und wenigsagende Idee offenbar contrastirt. Die Erklärung, daß das Thier sein Eigenthum sei, ist überflüssig, da sich dies wohl von selbst verstand, und wäre nur dann wesentlich, wenn man von jedem Opfernden hätte die Präsumtion haben können, er habe das Thier gestohlen. Die Erklärung der Bereitwilligkeit, es in den Tod zu geben, kann ebenfalls wenigstens nicht als wesentlich, als unumgänglich nothwendig erscheinen, da sie schon factisch durch das Darbringen zur Opferstätte ausgesprochen war. Auch ist uns der Verfasser den Grund schuldig geblieben, warum bei dem unblutigen Opfer, das nach ihm ebenfalls unter den Gesichtspunkt des Eigenthums fällt, und bei dem also jene zwiefache Erklärung ebenso nöthig gewesen wäre, wie bei dem blutigen Opfer, keine Handauflegung, auch nicht irgend etwas dem Entsprechendes statt fand. Die Bähr'sche Deutung, die nicht einmal aus der Handlung selbst, sondern rein willkührlich aus frühern ebenfalls unbegründeten Voraussetzungen abstrahirt ist, können wir doch unmöglich dem Verfasser aufs Wort hin glauben, könnten sie nur annehmen, wenn sie durch ausdrückliche Zeugnisse der Opferthorah hervorgerufen, oder durch sonstige Analoga bestätigt wäre. Beides fehlt aber durchaus. Zwar führt Bähr, nach Vorgang Bochart's, als Analogon die römische Sitte der manumissio des Sklaven an. Daß diese

aber durch Handauflegung geschah, steht nur in der Bähr'schen Exegese der beigebrachten Stelle des Festus, nicht aber in ihr selbst. Sie lautet: Manumitti servus dicebatur, cum dominus ejus aut caput ejusdem servi aut aliud membrum *tenens* dicebat: hunc hominem liberum esse volo, et *emittebat eum e manu*. Schon auf den ersten Blick erweist sich diese Stelle als völlig disparat. Es kommt hier auf das tenere (sc. in manu) und das emittere e manu an. Das tenere ist nun jedenfalls etwas durchaus Verschiedenes von dem Handauflegen. Es drückt offenbar ein Halten in der Hand, ein Umschließen des Gegenstandes, ein Festhalten desselben mit der Hand aus, und das Umschließen ist nicht bloß zufällig, gleichgültig, sondern darin liegt gerade, und allein darin, die symbolische Bedeutung dieses ersten Theiles der manumissio. Es ist dadurch die Idee ausgesprochen: der Sklave ist zur Zeit in meiner Gewalt, ich kann mit ihm machen, was ich will. Daraus ergibt sich auch, daß es gleichgültig sein konnte, ob der Herr den Kopf oder ein anderes Glied, etwa den Arm, hielt; der andere Theil des fraglichen Actes bestand in dem Loslassen des Sklaven (das emittere e manu ist übrigens significanter, als unser Loslassen, dies bedeutet ein mehr indifferentes Aufmachen der Hand, jenes ein actives, durch besondern Willensentschluß erregtes von sich Entfernen). Dies drückte die Idee aus: obschon ich ihn in meiner unbedingten Gewalt habe, entlasse ich ihn aus freiem Entschluß aus derselben. Sollte nun die Stelle irgendwie entsprechen, so müßte neben dem tenere in manu (vor-

ausgesetzt, daß es mit dem Handauflegen identisch wäre) oder der Erklärung, daß das Thier „wirkliches Eigenthum" sei, doch nothwendig auch der zweite, bei Weitem wichtigere Act, das emittere e manu oder die „Erklärung, er sei bereit, das Eigne völlig hinzugeben", nicht nur durchaus nicht fehlen, sondern sogar als das Wesentlichste und Wichtigste hervorgehoben sein.

Um die Bedeutung des Handauflegens beim Opferact zu erfahren, müssen wir bei dem Mangel einer ausdrücklichen, authentischen Erklärung zunächst den Gesammtbegriff dieser Handlung, der das in allen vorkommenden Fällen Gemeinsame ausspricht, aber erst durch die besondern dabei obwaltenden Umstände seine speciellе Bestimmtheit und Bedeutung erhält, zu ermitteln suchen. Die in der heiligen Schrift vorkommenden Fälle, wo Handauflegung statt fand, sind vornehmlich folgende: 1) beim Segnen, Genes. 48, 13. 14; Matth. 19, 13—15. 2) Bei der Mittheilung des heiligen Geistes, im Allgemeinen Act. 8, 17 ff.; 19, 6, und speciell bei der Weihe zu einem geistlichen Amte Num. 27, 18; Deut. 34, 9; Act. 6, 6; I. Tim. 5, 22. 3) Bei den Heilungen Christi und der Apostel Matth. 9, 18; Mark. 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; Luk. 13, 13; Act. 9, 12. 17. Die Bedeutung des Ritus in allen diesen Fällen liegt klar vor. Der Zweck desselben ist bei allen: Mittheilung dessen, was der Eine hat und dessen der Andere ermangelt, oder das er bekommen soll. Das Object der Mittheilung wird durch die eigenthümliche Bestimmtheit eines jeden Falles bedingt: Segen, Gesundheit, heiliger Geist. Die Hand

des Einen ist — real oder symbolisch — der Conductor der Mittheilung, das Haupt des Andern ist der receptive Theil. Wenn Christus Kranke heilte, so war dies keine symbolische, sondern eine reale Handlung, die Heilung ward bewirkt dadurch, daß eine Kraft von ihm aus- (Luk. 5, 17; 6, 19; 8, 46) und auf den Kranken überging. Die Hand, vorzugsweise das Organ des Gebens, Mittheilens, eignet sich am besten zum Conductor dieser Kraft (obschon die Mittheilung keineswegs an sie gebunden ist, dasselbe geschieht auch durch anderweitige Berührungen, z. B. der Kleider, ja sogar auch ohne allen unmittelbaren Contact); und das Haupt, als der edelste, empfänglichste Theil des Leibes, eignet sich am meisten (wenn nicht der kranke Theil selbst) zum Organ des Aufnehmens *).

---

*) Tiefer noch verspricht die neuere psychische Heilkunde (man vergl. besonders Passavant's geistreiches Werk über den Lebensmagnetismus) uns in das Verständniß dieser Geheimnisse, sofern sie nämlich realer Art sind, einzuführen: das sensitive Princip im Menschen ist der Nervenäther, die feinste Leiblichkeit, die unmittelbarste Hülle der Seele, das Band zwischen Leib und Seele. Die Zeugungs- und Geburtsstätte desselben ist das Gehirn, seine höchste Ausbildung concentrirt sich in den Fingerspitzen, durch sie wird daher auch der psychische Rapport zweier Personen bewirkt und die Ausströmung des Nervenagens auf den Andern vermittelt. Unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Theorie würden wir uns die Sache so zu denken haben: Jede Handauflegung ist eine feierliche Handlung, ist also mit einer feierlichen Erregung des Handelnden verbunden; die dabei obwaltende pneumatische Bestimmtheit theilt sich dem erregten Nervenagens mit, und dies strömt, geschwängert von dieser pneumatischen Bestimmtheit, durch die Fingerspitzen, wo seine höchste Ausbildung und Lebensthätigkeit ist, bei der Handauflegung aus und zwar zunächst auf das Haupt, und durchdringt von da aus den ganzen Organismus.

Da das Reale nur die Verkörperung des Symbolischen und dieses Bild von jenem ist, so muß das Handauflegen als symbolische Handlung auch denselben Zweck, den es beim Realen hat, abbilden; d. h. es symbolisirt den Rapport, in den sich ein Wesen mit dem andern setzt oder setzen möchte, sowie die Uebertragung desjenigen, um welches es sich in der individuellen Erregtheit handelt, auf den andern. Versuchen wir dies Resultat auch auf unsern Ritus anzuwenden und ihm die besondere Bedeutung zu vindiciren, die die besondere Bestimmtheit dieses Falles fordert. Die eigenthümliche psychische Verfassung und Erregung des Handauflegenden ist offenbar ein specifisch gesteigertes Sündenbewußtsein und das sehnsüchtige Verlangen, von der Sünde und Schuld ganz befreit zu werden, sie ganz von sich ablegen zu können *). Dies Bewußtsein, diese Sehnsucht durchdringt sein ganzes psychisches Sein, ist in diesem Moment das vorherrschende, ja ausschließliche Gefühl, das sein Inneres erfüllt, so daß die Intension dieser einen Stimmung keiner andern Raum läßt. Die Seele des Thieres, als eines sünd- und schuldlosen Wesens, ist für solche Mittheilung gleichsam ein ganz leeres Gefäß, und kann darum als die sündige Affection des Opfernden gänzlich in sich aufnehmend, sie absorbirend gedacht werden, so daß da-

*) Nach rabbinischer Tradition sprach der Opfernde während der Handauflegung die Formel aus: Obsecro, domine, peccavi, deliqui, rebellavi, hoc et illud feci, nunc autem poenitentiam ago, sitque haec expiatio mea. Maimonides de rat. sacrif. 3.

durch eine gänzliche Wegnahme seiner Sünde und Schuld symbolisch dargestellt und durch die typische Beziehung real vermittelt wird. Von nun an gilt das Opferthier für das, was er war, für sünd- und schuldbeladen, vertritt also seine Stelle, freilich nur symbolisch, als Abbild dessen, der die Sünden wirklich auf sich nahm.

Doch ehe wir weiter gehen, haben wir noch einige analoge Fälle, die uns Bähr II, 341 f. als mit der Substitutionstheorie unvereinbar entgegenhält, zu betrachten. Lev. 24, 14 fordert, daß vor der Steinigung des Gotteslästerers die Hörer ihre Hände auf seinen Kopf legen sollen, und nach Hist. v. d. Susanna 34 legten die Zeugen der wegen angeschuldigten Ehebruchs zum Tode zu verurtheilenden Susanna ebenfalls die Hände auf den Kopf. Zunächst ist zu bemerken, daß die Stellen ganz entschieden gegen Bähr's Theorie sprechen, denn die Hörer und Zeugen wollten doch durch ihr Handauflegen nicht den Gotteslästerer und die (angebliche) Ehebrecherin für ihr „wirkliches Eigenthum" erklären, „welches sie bereit seien, in den Tod zu geben". Zwar sucht Bähr dem zu entgehen, indem er die Bedeutung des Symbols hier auf die Weihe zum Tode beschränkt; aber höchst willkührlich, denn nach seiner Darstellung des fraglichen Opferritus ist die Bezeichnung des Eigenthums und die Bereitwilligkeit der Hingabe dieses Eignen das Primitive, die Weihe zum Tode das Secundäre, daraus sich Ergebende, welches ohne das Erstere nicht statt finden konnte. Ohnehin ist die Weihe zum Tode beim Opfer und die beim fluchwürdigen Missethäter nach seiner Theorie vom Er-

stern eine total verschiedene, geradezu entgegengesetzte. Dagegen entsprechen beide Fälle, die offenbar einander ganz parallel sind, ganz entschieden unserer Theorie. Den Schlüssel zum Verständniß gibt die durch mehrere Beispiele, z B. Jos. 7; II. Sam. 21 u. A. unzweifelhaft als vorhanden documentirte Anschauung (deren objective Richtigkeit wir hier nicht zu erweisen haben), daß eine innerhalb der Gemeinde vorgefallene Sünde so lange auf der ganzen Gemeinde laste, als sie nicht durch Sühne, oder, falls sie außer dem Bereich der theokratischen Sühne lag, durch Strafe hinweggenommen war. Dort die Hörer und hier die Zeugen sind nun die Repräsentanten der ganzen Gemeinde für diesen Fall (als solche warfen sie auch bei der Steinigung den ersten Stein auf den Verbrecher). Die Schuld und Affection, welche durch die fragliche Sünde über die ganze Gemeinde gekommen war, tragen sie nun auf den Missethäter, von dem sie herkam, über, und auf ihn zurück. — Ferner hält uns Bähr die Einweihung der Leviten Num. 8, 9—20 entgegen, wobei wir uns billig wundern müßten, wie Bähr eine Thatsache, die so klar, ausdrücklich, so entschieden und unzweifelhaft die Idee der Substitution durch Handauflegung ausspricht, als gegen dieselbe sprechend anführen kann, wenn er uns nicht selbst das Räthsel lösete. — Die Leviten werden vor die Thür der Stiftshütte geführt, dort legten die Kinder Israel — wahrscheinlich in ihren Repräsentanten, den Aeltesten — ihnen die Hände auf. In Folge dessen nahm Jehova die Leviten an anstatt der Erstgeburt der Kinder Israel, die ihm seit der Verscho-

nung der Erstgeburt in Aegypten noch in besonderm Sinne angehörten. V. 17. 18. „Die Leviten erscheinen hier als Opfer Israels an Jehova", sagt Bähr. Schon das ist nicht richtig, er hat uns selbst früher dargethan, daß es beim Opfer vorzugsweise auf Blut ankomme, daß jedes Opfer Sühne zum Zweck habe. Hier handelt es sich aber weder um das Blut der Leviten, noch überhaupt um eine Sühne, die durch ihr Darbringen zu bewirken gewesen wäre, sondern nur um eine einfache Substitution und Stellvertretung. Das Weben der Leviten V. 11 macht sie noch nicht zum Opfer, denn dies fehlte gerade bei den meisten Opfern und fand sich auch bei andern Oblationen, z. B. bei den Erstlingen. Nirgends werden sie auch Opfer genannt, V. 16 heißen sie נְתֻנִים, Geschenkte, ein Name, der nie vom Opfer gebraucht wird. Doch lassen wir uns auch die Bezeichnung der Leviten als Opfer gefallen, vielleicht hat unser Gegner es auch nur in sehr uneigentlichem Sinne genommen, und hören wir weiter. „Weit entfernt aber, daß die Söhne Israels durch das Handauflegen den Leviten ihre Sünden imputirten, damit diese an ihrer Statt die verdiente Strafe leiden sollten u. s. w." Damit haben wir schon genug, darin liegt der Nerv des Beweises. Erst wird die zu bestreitende Ansicht zu einem „rein äußerlichen, formell mechanischen Act" gemacht, und dann als unbrauchbar verworfen. Als wenn es je einem Vertheidiger unserer Ansicht nur von fern eingefallen wäre, das Handauflegen immer und allenthalben als eine Imputation der Sünden zur Erduldung der von dem Handauflegenden

verschuldeten Strafen geltend zu machen *). Eine Mittheilung und Imputation bezweckt zwar (real oder symbolisch) jedes Handauflegen, aber was mitgetheilt und imputirt wird, das hängt von den begleitenden Umständen ab. Was hier mitgetheilt und imputirt wird, brauchen wir nicht erst aufzusuchen, es bietet sich uns völlig ungesucht dar; es ist nämlich die Verpflichtung aller Erstgebornen, Jehova zu dienen, sein mancipium zu sein. — Gerade diese Einweihung der Leviten, mit ihrer durch Handauflegung vermittelten Substitution des Einen für den Andern, — das steht also unbestreitbar fest, ist die klarste und unumwundenste Erklärung dafür, daß die Handauflegung eine durch Uebertragung der eignen Affection auf den Andern hervorgerufene Substitution darstelle, und gibt unserm frühern a priorischen Beweis eine unumstößliche a posteriorische Bedeutung.

Einen directen Beweis gegen unsere Ansicht findet Bähr darin, daß die Handauflegung auch bei den Dank-

---

*) Man könnte uns den Vorwurf machen, daß wir uns hier über ein Verfahren unsers Gegners beklagten, dessen wir uns soeben erst doch selbst noch gegen ihn schuldig gemacht hätten, — indeß mit Unrecht. Wir nämlich haben die generelle Bedeutung des Handauflegens von seiner jedesmaligen speciell modificirten geschieden; Bähr kennt weder bei seiner, noch bei der gegnerischen Ansicht einen den einzelnen Erscheinungen zu Grunde liegenden Gattungsbegriff dieses Ritus. Ihm ist das Handauflegen bei den Opfern nicht eine von dem Handauflegen beim Gotteslästerer und bei der Susanna verschiedene Species eines und desselben Genus, sondern ein Genus ohne einzelne Species, während uns das Handauflegen beim Opfer und das bei den Leviten als zwei Species eines Genus erscheinen.

opfern statt fand, wo „zugestandnermaßen von Sündenimputation und Bestrafung nicht die Rede sein kann" (II, 340). Vermuthlich bezieht sich dies zugestandnermaßen auf einige Vertheidiger der juridischen Theorie, die aus diesem Grunde die Handauflegung beim Opfer als Symbol der Sündenimputation haben fallen lassen, z. B. Scholl, Studien der Würtemb. Geistlichkeit V, 2. S. 153; Tholuck, Beilagen zum hebr. Brief S. 78, und Winer, Reallex. II, 213. 631. Hoffentlich wird uns unser Gegner aber nicht zumuthen, eben deshalb sie auch fallen zu lassen, weil Andere vor uns es gethan haben, und so gedenken wir später suo loco darzuthun, daß wirklich nicht die geringste Noth zu einer solchen Nachgiebigkeit vorhanden ist. Von den andern positiven Gründen (die Bähr 339 [vergl. auch 235. 284] widerlegend anführt) geben wir den ersten, nämlich die Berufung auf die von Herodot berichtete ägyptische Sitte, über den Kopf des Opferthieres den Fluch auszusprechen, willig Preis, wir bedürfen keiner fremden, aus dem Heidenthum entlehnten Lappen, um etwaige biblische Blößen zu decken, da solche nicht vorhanden sind. Dagegen werden wir den aus der Auflegung der Sünde auf den ledigen Bock am Versöhnfeste entlehnten uns weder durch die Steudel'schen (l. c. S. 330 f.) noch auch durch die Bähr'schen Anfechtungen entreißen lassen.

4) „In dem Tödten", sagt Bähr II, 343, „welches unmittelbar auf das Handauflegen folgte, haben wir die Vollziehung der durch dieses angedeuteten Bereitwilligkeit der völligen Hingabe vor uns. Darum

hatte es denn auch der, der diese Erklärung der Bereitwilligkeit factisch gegeben, der Opfernde, vorzunehmen und nicht die functionirende Mittelsperson, der Priester." An diese Auffassung, welche mit ihrer von uns als unrichtig erwiesenen Grundlage steht und fällt, knüpft sich nun der mit großer Zuversichtlichkeit gegen die juridische Ansicht geltend gemachte Einwurf an: das Tödten als vorgeblicher Strafact hätte, wenn es anders Eindruck machen sollte, durch den im Namen und Auftrage Gottes handelnden Priester vollzogen werden müssen. Ausführlicher hatte unser Verfasser schon S. 279 dasselbe ausgesprochen. Dort sagt er: „Ist das Opfer ein Strafact, so erscheint jedenfalls Gott dem Opfernden gegenüber als der Strafende und dieser als der Strafbare. Gott müßte also auch die Strafe vollziehen, d. h. der Priester als der in seinem Namen Handelnde mußte tödten, und das Tödten war dann der eigentlich priesterliche Act. Vollzieht aber der Opfernde selbst den vorgeblichen Hauptact des Opfers, die Strafe, so erscheint der Priester dabei nicht als Mittelsperson, welchem als solchem nothwendig der wichtigste Act im Opfer zukommt, sondern als bloßer Figurant, oder höchstens als bloße Aufsichtsperson." Diese Argumentation beruht einerseits auf jener schon besprochenen ungerechten Voraussetzung, daß unsere Ansicht im Tode den Hauptact und in der Sühne durch die Blutbesprengung nur einen Nebenact und nichtssagenden appendix sehe, und andererseits auf einem falschen Begriff von der Strafe und ihrem Verhältniß zur Sünde. Das Verhältniß der Strafe zur Sünde ist

ein nothwendiges, die Strafe ist die (nicht mehr in der Willkühr des Sünders stehende) Fortsetzung der Sünde, ihre Ergänzung, ihr Complement, sie ist die nothwendige Negation der Negation. Die Sünde ist eine Verletzung der sittlichen Weltordnung, ein Druck gegen das Gesetz, die Strafe ist der Gegendruck des Gesetzes, wodurch dies seine Elasticität, seine Lebendigkeit erweist, der Gegendruck, der den Sünder trifft, der die Sünde paralysirt. Alle Strafe geht aber auf in dem Begriffe Tod, denn der Tod ist der Sünde Sold. — *Ἡ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.* Die Sünde also ist ein Halbes, Unvollendetes, das seine Ergänzung, seine Vollendung fordert, sie vollendet sich durch den Tod, der Tod ist aber nicht ein Fremdes, Willkührliches, das ihr von Außen angethan wird; sie selbst, die Sünde, gebiert vielmehr den Tod, der schon in ihr ist. Von dieser Betrachtung aus kann man sagen: nicht Gott straft den Sünder, sondern der Sünder straft sich selbst, der Gegendruck des Gesetzes, der ihn als Strafe trifft, ist durch Niemand anders, als durch ihn selbst gewollt und hervorgerufen. Auf der andern Seite freilich, insofern diese Elasticität, diese Energie des Gesetzes oder der sittlichen Weltordnung von Gott herrührt, in Ihm ihr Bestehen hat, oder vielmehr insofern Gott selbst diese sittliche Weltordnung ist, ist Gott auch der Richtende und Strafende. Es findet hier der scheinbare Widerspruch statt, der sich auch in den Aeußerungen Christi findet, wenn Er einmal sagt: der Vater hat dem Sohn alles Gericht gegeben (Joh. 5, 22), und dann wieder: der Vater hat

den Sohn nicht in die Welt gesandt, daß Er die Welt richte, wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, der hat sich selbst gerichtet (Joh. 12, 47 ff.). — Somit hat der Bähr'sche Einwand seine Spitze, seine Bedeutung verloren. Wir läugnen nicht, daß auch Gott als der die Strafe Ausübende habe symbolisirt sein können, ebenso gut, wie Christo im alten und neuen Testament richterlich-strafende Thätigkeit zugeschrieben wird, aber dieselbe Idee, die Christum veranlaßte, mehrfach das richterlich-strafende Moment von sich weg auf den Sünder selbst zu legen, konnte auch hier gerade es wesentlich erscheinen lassen, daß der symbolische Strafact von Gott weg dem Sünder selbst angewiesen wurde. Warum aber diese Seite der Wahrheit und nicht die andere gerade hier hervorgehoben werden sollte, ist nicht schwer einzusehen. Im Opferinstitut erscheint Gott als der Barmherzige, der nicht den Tod des Sünders, sondern seine Sühne, seine Errettung und Erlösung — natürlich unter den Bedingungen der Gerechtigkeit — will, der Sünder hingegen als solcher, der selbst durch seine Sünde Tod und Verdammniß sich zugezogen hat und sich dessen bewußt ist: hier war es gerade bedeutsam, daß er sich selbst anklagte, er selbst sich das Urtheil sprach, selbst es symbolisch über sich ergehen ließ *). Und so muß wohl zugestanden werden, daß

*) Wer es erklärlich findet, daß der Missethäter, der den Tod verdient hat, diesen selbst verlangen und die Gnade seines Monarchen abweisen kann, dem kann es doch auch wohl nicht auffallend sein, wenn beim Opfer der symbolische Strafact vom Sünder selbst verrichtet wird.

das als sinnwidrig gerügte Verhältniß im Gegentheil ein durchaus anpassendes, tief bedeutsames ist.

Ist nun aber das Tödten des Opfers durch den Opfernden selbst bedeutsam, so muß dargethan werden, warum die Taubenopfer hierin eine Ausnahme bildeten, indem diese nämlich vom Priester selbst getödtet wurden. Er kneipte ihnen über dem Altar den Kopf ab, und ließ dann das Blut ausfließen, so daß hier Tödtung und Blutsprengung in einen Act zusammengezogen war. Dieselbe Verlegenheit drückte übrigens auch die Bähr'sche Auffassung. Er wird also wohl nichts dagegen haben können, wenn wir die von ihm angeführte Stelle des Drusius auch uns zu Nutze machen: Quia sanguis ejus (columbae) modicus, si recepissent in pelve, non potuissent ex eo adspergere, ideo qui ungue secabat in capite altaris erat, ut exprimeretur statim sanguis super altare. Das Minderwichtige mußte hier aus Gründen äußerer Nothwendigkeit dem Wichtigern, Wesentlichen und nicht zu Umgehenden weichen. Daß der Opfernde das Thier tödtete, war bedeutsam, aber nicht nothwendig; daß aber der Priester das Blut sprengte, war nicht nur bedeutsam, sondern auch durchaus unerläßlich; es wäre ein theokratisches Verbrechen, eine Blasphemie und Gotteslästerung gewesen, wenn der Opfernde Letzteres selbst gethan hätte, denn das hätte geheißen, Jehova und seine Heilsanstalt verachten und sich selbst helfen wollen.

Welches nun die Bedeutung des Tödtens für unsere Theorie ist, liegt in dieser selbst so klar ausgesprochen, daß es kaum noch besonders hervorgehoben

zu werden braucht. Diese Handlung erhält ihre besondere Bedeutung sowohl durch das, was vorangegangen ist: Darbringen und Handauflegen, als durch das, was nachfolgte: die Blutsprengung. Durch jenes war er als ein stellvertretender Tod, durch dieses als ein sühnender Tod bezeichnet. Der Tod des Opferthieres stellt dar, was der Opfernde verdient hat, was geschehen muß, ehe seine Sünde als gesühnt angesehen werden kann. Er selbst gab nun dem Thiere den Todesstreich, vergoß das Blut des Unschuldigen, um damit sein schuldiges Blut bedecken, sühnen zu lassen. Das zuckende, mit dem Tode ringende, ihm unterliegende Thier erinnert ihn an das alte Wort: ihr sollt des Todes sterben. Wie lebendig mußte ihm da die Fluchwürdigkeit seiner Sünde vor die Augen treten, wie lebendig der Wunsch erwachen, daß auch real statt finden möge, was hier symbolisch dargestellt werde. Diesem Wunsche kam das göttliche Wort entgegen: das Blut sühnt eure Seelen; und die dadurch ausgesprochene Acceptilation von Seiten Gottes ist durch die typische Beziehung auf den Tod Christi bedingt.

Wir fügen noch einige Worte hinzu über die Incongruenz des Todes, den der Sünder verdient hat, und des Todes, den das Thier erleidet. Dieses ist der zeitliche, jenes der ewige Tod. Da ist nun zunächst zu bemerken, daß auf dem religiösen Standpunkt der Gesetzgebung die Idee des ewigen, jenseitigen Lebens noch zurücktrat (vergl. Hengstenberg's Beiträge III, 560 ff.), wenigstens noch nicht zur klaren und durch den Verstand vermittelten Erkenntniß hindurchgedrungen

war, also jene Incongruenz ebenfalls keine klar bewußte war. Auf dem objectiven Standpunkt aber, d. h. auf dem Standpunkt Gottes, wird diese Incongruenz durch die Beziehung auf das Opfer Christi, das er durch den ewigen Geist brachte, ausgefüllt. Das Incongruente lag überhaupt eigentlich auch nicht im Unterschied des Todes, sondern nur in dem Unterschied des Wesens beider im Opfer in Beziehung zu einander tretenden Nephesch. Für das Thier ist der leibliche Tod Alles, es geht nichts darüber hinaus, er ist die höchste Unlust, die ihm angethan werden kann, und entspricht so dem ewigen Tod des Menschen. Doch auch der leibliche Tod ist gewissermaßen für den Sünder die höchste Strafe, er ist das Mittelglied zwischen dem geistlichen und dem ewigen Tode. Der ewige Tod ist im diesseitigen Leben auch schon da, aber noch latent, im leiblichen Tod manifestirt er sich, denn dieser ist ein Entkleiden, ein Nackt- und Offenbarmachen des innern Menschen, es zeigt sich nun offenkundig, ob er todt ist in Sünden, ob alle Gemeinschaft mit Gott durchschnitten ist. Der leibliche Tod reißt alle Hülle und Tünche weg und wirft die Seele dem ewigen Tod in die Arme.

5) Wir gehen zur Blutsprengung über. „Um das Richtige zu finden", sagt Bähr S. 345, „müssen wir genau beachten, woran das Blut gesprengt wurde, und damit verbinden, was sich uns als Zweck des Blutsprengens überhaupt ergeben hat. Die Stellen, an welche das Opferblut kam, waren nun folgende drei: der Altar im Vorhof, der Altar im Heiligen,

die Kapporeth im Allerheiligsten. Die ausschließliche Besprengung gerade dieser Gegenstände setzt voraus, daß sie im Verhältniß zu den andern etwas mit einander gemein haben, was wiederum in bestimmter Beziehung zum Blut als Sühnmittel steht. Dies Gemeinsame wird sich uns aber leicht darthun, wenn wir erwägen, daß sich in jedem derselben eine der drei Abtheilungen der Stiftshütte concentrirt, demnach jedes derselben im engern Kreise das ist, was im weitern Kreise die Abtheilung, in der es steht." Soweit können wir mit dem Verfasser übereinstimmen. Doch erheben sich alsobald auf Grund der verschiedenen Auffassung der drei Abtheilungen des Heiligthums und ihrer Hauptgeräthe Differenzen. „Alle drei Abtheilungen", fährt Bähr fort, „sind göttliche Offenbarungs- oder Heiligungsstätten, nur durch den Grad dieser Offenbarung unter sich verschieden. Dasselbe sind nun auch jene drei Geräthe nur in engerm Sinne, auf concentrirtere Weise, sie sind Symbole der sich offenbarenden, bewährenden Heiligkeit Jehova's. . . Wenn nun, wie erwiesen, das Blut den Nepheſch des Opfernden darstellt, so kann das Sprengen desselben an eine jener Heiligungsstätten nichts Anderes bezwecken, als das Hinbringen קרב des Nepheſch an die Stätte der sich offenbarenden Heiligkeit Jehova's, damit sie (die Heiligkeit Jehova's?) sich als solche an ihm (am Nepheſch des Opferblutes als Symbols des Nepheſch des Opfernden?) bewähre und wirksam erweise, also ihn heilige, d. h. das Sündliche an ihm vertilge, zudecke, ihn sühne."

Sehen wir nun hier ab von der früher gerügten Verwechselung oder vielmehr Vermengung der symbolischen und sacramentlichen Seite des Opfers, die uns auch hier entgegentritt, sehen wir auch ab von der Incongruenz des Symbols und der Idee, die sich darin zeigt, daß nach der letztern die Heiligkeit den Nephesch oder das Blut bedeckt, und nach dem erstern das Blut die Sühngeräthe oder die dadurch abgebildete Heiligkeit Jehova's bedeckt, so haben wir doch noch die durch nichts motivirte Aenderung der Grundidee des Opfers zu rügen. In der frühern Darstellung erschien durchweg, den Worten von Lev. 17, 11 gemäß, das Opferblut oder Nephesch, dessen Sitz und Hülle es ist, als von Jehova geordnetes Mittel des Sühnens oder Zudeckens und die Seele des Opfernden als das Object der Sühne, als das Zuzudeckende. Hier aber ist auf einmal das Zudeckende die Heiligkeit Jehova's, und das Zuzudeckende der Nephesch oder das Blut des Thieres als Symbols des Nephesch des Opfernden. Was diese Aenderung, die übrigens billigerweise hätte bemerkt werden müssen, hervorgerufen, läßt sich wohl ermitteln. Es ist nämlich das Zusammentreffen seines Opferbegriffs mit seiner Auffassung der Stiftshütte und ihrer Geräthe, die sich, abgesehen von andern Gründen, die nicht hieher gehören, auch schon durch Lev. 17, 11, verglichen mit dem Act des Blutsprengens, als irrig ergibt. Dort heißt es: das Blut, die Seele des Opfers bedeckt, sühnt euer Blut, eure Seele; da nun das Opferblut in der symbolischen Darstellung dieser Idee factisch die Geräthe des Heiligthums bedeckte, so

können diese letztern nur das Volk, sei es in welcher Beziehung es wolle, abbilden, keineswegs aber Gott oder Etwas in oder an Gott.

Als das Richtige ergibt sich Folgendes: der Nephesch des Opfernden und der Nephesch des Opferthieres sind einander gleichartig, weil er bei beiden Sitz und Quell des Lebens, der Empfindung, der Lust und Unlust ist, — darauf gründet sich der symbolische Charakter des Opfers, der eine Nephesch bildet den andern ab, was an ihm geschieht, sollte eigentlich an jenem geschehen. Aber in anderer Beziehung sind sie einander auch heterogen, der eine ist sünd- und schuldlos, der andere sünd- und schuldbeladen. Durch die Handauflegung wird dem Opfernephesch symbolisch Sünde und Schuld imputirt, es wird dadurch eine Vertauschung der Rollen ausgesprochen, der Opfernephesch erscheint nun als sünd- und schuldbeladen, der Nephesch des Opfernden als frei von Sünde und Schuld. Diese wird bezahlt, getilgt durch den Tod, durch das Vergießen des Blutes, in welchem das Leben ist, und so ist eine restitutio in integrum dargestellt. Das vergossene Blut, das durch den Tod, der Sünde Sold, hindurchgegangen ist, ist nun nicht mehr das sünd- und schuldbeladene, denn es hat der Sünde Sold abgetragen, bezahlt. Aber noch fehlt das Wesentlichste, die objective Acceptation dieser Zahlung von Seiten Jehova's und die subjective Aneignung der Schuldentilgung von Seiten des Menschen. Dies geschieht in einem Acte durch die Blutsprengung. Das Blut, nämlich dasjenige, das den Tod an sich erduldet hat,

muß Jehova vorgestellt, ihm dargebracht (הקריב) werden, damit Er sehe, was geschehen ist, das Geschehene anerkenne und versiegele. Das Blut muß aber auch in Beziehung zum Opfernden gesetzt werden, sowie er früher zu ihm sich in Beziehung setzte. Wie jenes durch die Handauflegung vermittelt wurde, so hätte dies, sollte man meinen, am füglichsten durch die Besprengung des Opfernden geschehen können. Daß dies hätte geschehen können, kann nicht geläugnet werden, denn in einem besondern Falle geschah es wirklich (Exod. 24), aber daß es hätte geschehen müssen, um die angegebene Idee der Aneignung auszudrücken, wird Niemand behaupten können. Da die ganze Opferhandlung nur eine symbolische war, war es nicht nöthig, daß die Bedeckung durch das Blut den zu Bedeckenden leiblich traf, sondern es genügte ein Bedecken eines Symbols oder Bildes desselben. Vielleicht sollte das Blut, als Heilmittel, als etwas Heiliges nicht außerhalb des Heiligthums kommen, damit es nicht profanirt werde; zu einer solchen Vermuthung scheint wenigstens Lev. 6, 27 zu berechtigen. Es kommt nun hier auf die Bedeutung der genannten Geräthe an. Es würde uns zu weit führen, diese selbstständig und ausführlich zu entwickeln, wir verweisen im Allgemeinen auf Hengstenberg's gelungene und überzeugende Darlegung in den Beiträgen III, 628 ff. Die drei Abtheilungen der Stiftshütte sind allerdings Stätten der sich offenbarenden Heiligkeit Jehova's, aber nicht, wie Bähr will, Stätten, von wo er sich offenbart, sondern wo er sich offenbart, sie bilden also nach verschie-

denen Beziehungen das Volk ab, an dem sich Jehova's Offenbarung manifestirt, in und unter dem Er wohnt. Die drei Geräthe, um die es sich hier handelt, sind allerdings Repräsentanten der Abtheilung, in welcher sie stehen, die Idee derselben concentrirt sich in ihnen, sie sind aber ebendarum auch Symbole des Volks, in und an welchem sich Jehova's Heiligkeit und Heiligungskraft manifestirt. Indem nun das Blut an diese Geräthe gesprengt wurde, geschah durch diesen einen Act beides, ein הקריב, ein Darbringen des Blutes zu Jehova, der sich hier offenbarte und wirksam erwies, und ein כפר, ein Sühnen und Bedecken des Volkes (oder des Einzelnen aus ihm), dessen Symbole sie waren. Ein Näheres werden wir übrigens unten noch beizubringen Gelegenheit haben.

Die Anführung der typischen Deutung bei Witsius, die im Blutsprengen die imputatio Christi et applicatio meritorum ejus vorgebildet sieht, gibt nun unserm gelehrten Gegner wieder zu neuen Expectorationen gegen die juridische Ansicht Veranlassung. „Wie konnte dies", sagt er II, 347, „durch Besprengung nicht des Opfernden, sondern der göttlichen Heiligungsstätten geschehen?" Die Antwort darauf haben wir im unmittelbar Vorhergehenden gegeben. „Warum mußte denn gerade der Priester diesen Act verrichten?" Darum, weil die Priester die קְרֹבִים, die Nahenden (Lev. 10, 3; 21, 17), die Mittler zwischen Jehova und dem Volke waren, weil dieses Darbringen des Blutes vor Jehova, dieses Bedecken und Sühnen des Volkes mit dem Blute ein ausschließlich- und rein-priesterliches

Geschäft war. „Offenbar sinkt bei der juridischen Ansicht dieser Hauptact, die Spitze der ganzen Opferhandlung, zu einer bloßen Nebensache, zu einer Art Nachtrag oder appendix zum Hauptact (dem Straftod) herab." Keineswegs, nicht Strafe ist Zweck des Opfers, sondern die Sühne, die Anerkennung Jehova's, daß er um des stellvertretenden Todes eines Unschuldigen willen den Sünder als rein und heilig betrachten will. Der Tod ist Mittel zum Zweck, das Blutsprengen Zweck selbst, jenes ist also nicht Hauptact, dieses nicht Nachtrag oder appendix.

6) „Das Verbrennen der Opfergabe", sagt Bähr II, 347, „hat im Allgemeinen vorerst den Zweck, daß die Gabe vom Feuer verzehrt, und so für den Opfernden, dessen Eigenthum sie war, völlig vernichtet wurde. Dieser Zweck ist jedoch nur der untergeordnete, negative (das Vernichten hätte wohl auch auf andere Weise geschehen können); indem die Gabe für den Opfernden vernichtet wurde, sollte sie eo ipso zugleich aufsteigen zu dem, der in der Höhe wohnt; das Verbrennen wies darauf hin, welches Ziel die Gabe habe, wohin sie tendire, dies war der eigentliche und positive Zweck des Actes. Was der Altar, auf dem die Gabe dargebracht wurde, gewissermaßen schon andeutete, nämlich Erhebung desselben in die Höhe, wo der Herr wohnt, das vollendete an ihr erst recht eigentlich das Feuer, mit dem sie aufsteigt." Daß es bei dem Verbrennen hauptsächlich auf das Aufsteigen der Opfergabe ankommt, geht, wie Bähr richtig bemerkt, auch daraus schon hervor, daß diejenige Opfergattung, die sich vor

allen andern durch ein totales Verbrennen unterscheidet, das Brandopfer, geradezu עוֹלָה, ascensio genannt wird. Was es mit dem Verbrennen bezweckte, zeigt die so häufige Formel אִשֶּׁה רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה, „Feuerung des Geruchs der Ruhe (des Wohlgefallens, Wohlbehagens) für Jehova". Bei alle dem ist die Darlegung unsers Verfassers, auch abgesehen von der irrigen Grundlage, doch völlig ungenügend. Es kommt doch vor Allem darauf an, die Bedeutung des, was verbrannt wird, nämlich des Fleisches, gegenüber dem Blute oder dem Nephesch, und des, wodurch es verbrannt wird, des Feuers, und seiner Wirkung zu fixiren. Was zunächst die erste Frage betrifft, so antworten wir darauf: das Blut ist der Sitz der Seele, und diese ist das sensitive Princip, das Agens des Lebens oder der Lebensthätigkeit; das Fleisch (mit Einschluß der Knochen, Nerven, Sehnen ꝛc.) dagegen ist das Organ der Seele, wodurch sie alle Eindrücke von Außen aufnimmt, alle Wirkung nach Außen hin vermittelt, also das Organ aller Thätigkeit der Seele. Als solches ist es ethisch indifferent, es kann von der Seele zur Sünde mißbraucht werden, ist aber selbst nicht sündig. — Was nun die Beantwortung der zweiten Frage betrifft, so erscheint das Feuer gewöhnlich unter einem doppelten Gesichtspunkt, als Bild der Läuterung und der Qual. Diesen letztern einseitig festhaltend, sind einige Vertheidiger der juridischen Ansicht darauf gekommen, in dem Verbrennen des Opferfleisches ein Bild der ewigen Höllenstrafen zu sehen. So J. D. Michaelis, Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit §. 20, der sich

so ausspricht: „Um anzuzeigen, daß die Sünde mit dem Tode nicht gebüßet sei, sondern nach dem Tode noch eine Strafe bevorstehe, mußte das Opfer entweder ganz oder doch ein Theil desselben mit Feuer verbrannt werden. Man wird die Meinung und den Sinn dieser Verordnung deutlicher einsehen, wenn man bemerkt, daß die Strafe des Feuers bei den alten Hebräern nie am lebendigen Missethäter, sondern erst nach dem Tode an ihm vollzogen wurde, und daß die Strafe, die bei den Hebräern noch nach dem Tode zu mehrerer Beschimpfung des Missethäters vollstreckt wurde .... nach Mosis eigner Erklärung Deut. 21, 22. 23 zeigte, daß der Sünder auch durch seinen Tod noch nicht genug für seine Sünde gelitten hatte, sondern ein Verfluchter Gottes bleibe. Bedenkt man noch dazu, wie allgemein die Vorstellung der Höllenstrafen unter dem Bilde des Feuers bei den alten Morgenländern gewesen ist .... so ist wohl nicht mehr daran zu zweifeln, daß das Verbrennen der Opfer die Höllenstrafen habe abbilden sollen". *).

Wir müssen diese gewiß ingenioſe Auffassung, so sehr sie sich auch auf den ersten Blick für unsere An-

*) Aehnlich von Meyer, Blätter für höh. Wahrh. X, 51. 53, der, sich auf das ununterbrochene Brennen des Feuers auf dem Altar berufend, sagt: „Die Schlachtung des Thieres ist der leibliche Tod, und seine Verbrennung die Strafe nach dem Tode. So lange der Altar stand und zur Verzehrung der Opfer brannte, war der Zorn Gottes über die Sünde noch nicht gelöscht"; — und de Maistre l. c. II, 234: „Toujours la victime était brûlée en tout ou en partie, pour attester que la peine naturelle du crime est le feu, et que la chair substituée était brûlée à la place de la chair coupable."

ſicht zu eignen ſcheinen mag, doch als irrig verwerfen. Sie verkennt die Bedeutung des Fleiſches, indem ſie dies als ſchuldig und ſündig vorausſetzt, und ebenſo ſehr die Bedeutung des Feuers. Es kann freilich nicht geläugnet werden, daß das Feuer in der heiligen Schrift als Bild des verzehrenden Zornes, der quälenden Höllenſtrafen erſcheint, — ein Blick in die Concordanzen zeigt, wie häufig dieſer Sprachgebrauch im alten und neuen Teſtament iſt. Dennoch iſt dieſe Auffaſſung falſch, weil ſie, an der Oberfläche klebend, nicht den tiefern Grund dieſes Sprachgebrauchs und ſeine urſprüngliche Einheit mit dem noch häufigern, wonach das Feuer Bild der Läuterung und Heiligung iſt, erkennt. Das Feuer iſt ſeinem Weſen nach Quell des Lichtes und der Wärme. Licht und Wärme aber ſind die nächſten und wichtigſten Bedingungen des Lebens. Ohne Licht und Wärme verkümmert, erſtarrt und erſtirbt alles Leben, durch Licht und Wärme genährt, gedeiht aber alles Leben fröhlicher, lebendiger, kräftiger. Das Erſte alſo, was beim Feuer zur Perception kommt, iſt ſeine Lebensfülle, ſeine Leben erweckende und Leben erregende, mit einem Wort ſeine belebende Kraft. Das Zweite iſt ſeine läuternde Kraft, ſie iſt die zweite, weil ſie bedingt iſt durch das Hinzutreten eines Zweiten, nämlich eines Unedlern, Vergänglichen, Verderbten oder Verderbenden, was durch das Feuer ausgeſchieden wird, wovon der Gegenſtand geläutert wird. Dieſe zweite Bedeutung des Feuers tritt alſo da ein, wo das Vergängliche das Unvergängliche inficirt und durchdrungen hat. Sie iſt aber mit der erſten identiſch, indem das

Ausscheiden und Läutern eo ipso Restitution der gestörten Lebensenergie ist. Die dritte Bedeutung unsers Elements ist die des Verzehrenden, Quälenden, Verdammenden, sie tritt da ein, wo das Vergängliche das Unvergängliche verschlungen, in sein eignes Wesen transsubstantiirt hat. Ueber den Zusammenhang dieser beiden letztern Bedeutungen gibt uns schon I. Cor. 3, 11 ff. hinlänglichen Aufschluß: Holz, Heu und Stoppeln verbrennt es, Gold und Silber und Edelsteine werden dadurch geläutert, bewährt. Das Feuer ist das edelste, feinste, schärfste und reinste der Elemente, ja ich möchte sagen, das göttlichste, denn wie Gott selbst kein (ethisch-) Unreines sich nahen darf, ohne in seiner fluchwürdigen Unreinheit Qual und Verdammniß zu empfinden, aber der Reine in seiner Nähe selig ist, so kann auch alles (physisch-) Unreine dem Feuer nicht nahen, ohne von seiner Gluth verzehrt zu werden, während das Reine dadurch nur Erhöhung seiner Lebenskraft erhält. Darum erscheint auch das Feuer in der Schrift als Bild und Träger des heiligen Geistes, daraus erklärt es sich auch, daß in allen Naturreligionen das Feuer als Symbol oder gar als Incarnation der Gottheit selbst angesehen wurde. — Ebenso sehr verkennt diese Auffassung die Bedeutung des Todes, sie reißt den leiblichen und den ewigen Tod als zwei ganz heterogene Momente aus einander, während sie doch gerade hier in ihrer Einheit erkannt werden müssen. In dem Tod des Thieres ist ja der Tod des Sünders nach allen seinen Beziehungen abgebildet. Diese Auffassung in ihrer typischen Beziehung würde auf die

Aepin'sche Lehre von einem intensiven Erdulden der Höllenstrafen während der Höllenfahrt von Seiten Christi führen, eine Lehre, die weder dogmatisch noch exegetisch haltbar ist. Es würde bei dieser Auffassung eben die Richtigkeit und Unzulänglichkeit der geschehenen Sühne ausgesprochen und diese dadurch aufgehoben sein. Endlich spricht unwiderleglich gegen diese Auffassung das gleiche und zugleiche Verbrennen des Speisopfers, nebst Weihrauch, Oel und Salz. Davon unten!

Nach dem Besprochenen ergibt sich vielmehr als richtiger Sinn des Verbrennens die Weihe aller Organe der Seele an Jehova zu heiligem, Gott wohlgefälligem Gebrauch, der durch die Sühne ebenso bedingt ist, wie die Heiligung durch die Rechtfertigung; es spricht die Verpflichtung des Opfernden aus, der nun durch die Sühne Vergebung seiner Sünden erlangt hat, seine ganze Thätigkeit Jehova zu weihen, alle seine Glieder, Kräfte und Triebe nicht mehr der Sünde zu Waffen der Ungerechtigkeit, sondern sich selbst, als der aus den Todten lebendig ist, und alle Glieder Gott zu Waffen der Gerechtigkeit zu begeben, Röm. 6, 13. Durch das Verbrennen löst sich die Opfergabe in Dunst und Geruch auf, ihre erdigen Bestandtheile, bleiben zurück, aber ihre eigentliche Essenz steigt in feinster, verklärter Leiblichkeit gen Himmel, wo Jehova thront, Ihm ein süßer Geruch. Das Verbrennen des Opfers bildet die Nothwendigkeit ab, die der Erlöser in den Worten (Mark. 9, 49) ausspricht: Es muß Alles mit Feuer gesalzen werden, damit (das ergibt sich aus dem Zusammenhang mit dem Vorigen) das höllische Feuer Nichts

mehr finde, das ihm angehört. Was mit Salz gesalzen ist, ist dadurch vor der Auflösung und Verwesung geschützt, ist unverweslich; was mit Feuer gesalzen ist, ist vor dem Verderben gesichert, denn das Feuer scheidet das Verderbende aus und erhöht und nährt die Lebenskraft des so Geläuterten. Das Feuer als das Belebende ist aber auch das Heiligende, denn Leben und Heil sind Synonyma. Die Fülle des Lebens auf leiblichem Gebiet ist die Gesundheit, auf geistigem die Heiligkeit, wie denn auch das Wort heil von leiblicher Gesundheit gebraucht wird. — Das Feuer, durch welches die Gabe verzehrt wird, ist aber nicht gewöhnliches, es ist heiliges Feuer, das nach Lev. 6, 12 ununterbrochen auf dem Altar brennen sollte, es ist dasselbe, das beim ersten Opfer Aaron's (Lev. 9, 24. Vgl. auch II. Chron. 7, 1) vom Herrn ausging und das Opfer verzehrte. Die läuternde, Leben erregende und kräftigende, mit einem Worte heiligende Kraft, die das Feuer abbildet, ist also nicht eine vom Menschen, sondern eine von Jehova ausgehende Kraft, es ist die Kraft des heiligen Geistes, der continuirlich in der Gemeinde wirkt. Folge dieser Läuterung und Heiligung, wodurch die sündliche Infection des Fleisches ausgeschieden wird, ist die Weihe aller Glieder und Kräfte an Jehova zu seinem alleinigen Dienst, und diese ist abgebildet in dem Aufsteigen des Geläuterten zu Jehova.

7) Nachdem wir so den Begriff des Verbrennens constatirt haben, haben wir nun die unblutige — aus Producten der Agricultur bestehende — Zugabe zu

dem blutigen Opfer, die beim Verbrennen zuerst hinzutritt, zu betrachten. Diese Zugabe — מִנְחָה, d. i. Gabe genannt, — bildet zwar einen Gegensatz zum blutigen Opfer, זֶבַח, diese Entgegensetzung erstreckt sich jedoch nur soweit, daß die Mincha eine integrirende Zugabe, keineswegs aber, wie Scholl l. c. V, 1, S. 127 will, eine selbstständige, besondere Opfergattung, die auch für sich allein hätte dargebracht werden können, ausmache. Nirgends findet sich davon eine Spur, allenthalben tritt die Mincha nur in Begleitung eines andern — blutigen — Opfers auf. Lev. 2 und Num. 15, wo das Material derselben und das Verfahren bei der Darbringung besonders beschrieben wird, berechtigt doch sicherlich nicht zu jener Angabe; ebenso wenig Lev. 5, 11, wo das unblutige Opfer, und zwar ausnahmsweise, reines Substitut des blutigen ist *).

Bähr's Ansicht über dieselben ist folgende: „Diese Opfer sind mit den blutigen zu einem Ganzen verbunden, jedoch ihnen ganz untergeordnet, eine von ihnen abhängige Zuthat. Die genaue Verbindung zu einem Ganzen setzt voraus, daß ihre Grundidee keine absolut verschiedene von der der blutigen Opfer sein kann, sondern eine verwandte, parallele ist. Das zeigt sich auch schon äußerlich. Dem Leib des Thieres steht gegen-

*) Der einzige Fall, der noch mit einigem Schein dafür angeführt werden kann, ist das Eiferopfer. Wir verweisen hiebei auf das, was wir unten in der dritten Abtheilung darüber sagen werden.

über das Brot (Mehl, Getreide), seinem Fett das Oel, seinem Blut der Wein, der wie dieses um den Altar gegossen wurde. Vermöge dieser Verwandtschaft konnte denn auch ausnahmsweise, wie Lev. 5, 11, das unblutige Opfer Substitut des blutigen sein. Mittelpunkt des blutigen Opfers, um den sich Alles dreht, ist das Blut als Träger des Nephesch. Mit diesem Grundbegriff muß auch nothwendig das unblutige Opfer in irgend einer Verbindung oder Beziehung stehen. Das unblutige Opfer besteht nämlich aus dem, was das Blut, den Träger des Nephesch, in seinem Wesen und Bestehen erhält, und eben darum auch mittelbar auf den Nephesch selbst Einfluß hat... Wenn also im blutigen Opfer mit dem Blute der Nephesch, der Träger des Lebens hingegeben wird, so wird in dem eine Zugabe dazu bildenden unblutigen Opfer zugleich das hingegeben, was das Blut und mittelbar den Nephesch erhält und ihm Bestehen gibt" II, 215. 216. Gewiß eine geistreiche und tiefsinnige Auffassung. Sie fällt aber mit der Basis, auf der sie erbaut ist, ja genauer besehen, paßt sie nicht einmal zu ihr und enthält außerdem eine Unrichtigkeit. — Bei dem blutigen Opfer handelt es sich nämlich ja nicht um den Nephesch als solchen, sondern um den Nephesch als Sitz und Quell der bösen Lust, als Princip des Selbstischen und Egoistischen, als Geburts- und Werkstätte der Sünde. Sollte nun jene Deutung die richtige sein, so müßten eben Speise und Trank auch das sein, wodurch der Nephesch in dieser seiner sündlichen Infection genährt, wodurch das Selbstische, von Gott Abgewandte im Menschen

beſtändig erneuert, gekräftigt wird. Solche kabbaliſtiſch-gnoſtiſche Ideen ſind aber ſicherlich der Bähr'ſchen Auffaſſung ſehr fremd. — Außerdem aber hätt auch die Parallele, welche unſer Verfaſſer zwiſchen Fleiſch, Fett und Blut einerſeits und Getreide, Oel, Wein andererſeits zieht, nicht Stich, ſo ſcheinbar ſchlagend ſie auch iſt. Daß zunächſt das Oel dem Fett nicht entſpricht, iſt ganz klar Lev. 5, 11 ausgeſprochen. Dort wird geſtattet, daß ein Armer, der auch nicht ein Paar Tauben aufzutreiben vermöge, ausnahmsweiſe ein Zehntel Epha Semmelmehl zum Sündopfer darbringen könne, aber mit dem ausdrücklichen Verbot, weder Weihrauch noch Oel zuzulegen, das noch beſonders accentuirt und motivirt wird durch den Zuſatz: denn es iſt ein Sündopfer. Da nun beim rechten Sündopfer es als weſentliche Function erſcheint, das Fett deſſelben auf den Altar zu bringen, ſo hätte nach Bähr's Vorausſetzung gerade nothwendig Oel dabei ſein müſſen. Auch iſt das Oel überhaupt nicht, wie Bähr will (II, 320), integrirender Theil des aus drei Stücken beſtehenden Speisopfers, ſondern bloße Zuthat dazu. Das erhellt ſchon ebenfalls aus Lev. 5, 11 und 2, 15, wo das Oel mit dem Weihrauch, der doch auch nach Bähr bloße Zuthat iſt, in durchaus gleiche Kategorie geſtellt wird. Ferner daraus, daß das Oel nirgends ſelbſtſtändig beim Speisopfer, nirgends als integrirender Theil deſſelben erſcheint; nie nämlich wird das Oel (wie der Wein) apart dargebracht, ſondern immer als Zugabe zum Mehl oder Brot, das entweder mit Oel vermengt, oder damit beſtrichen, oder darin gebacken

ist. Auch Brot und Wein bilden keine Parallele zu Fleisch und Blut. Jene sind immer und allenthalben, bei allen Völkern und in allen Sprachen, Repräsentanten der Nahrung, Fleisch und Blut aber keineswegs; das Fleischessen erscheint in der Schrift als Sitte rudioris aevi, und das Blutessen bleibt fortwährend verboten.

Wenn wir nun jetzt die Idee des unblutigen Opfertheils zu bestimmen suchen, so können wir das Oel ebenso wie die andern Zuthaten des Weihrauches und Salzes einstweilen noch bei Seite lassen und haben es demnach bloß mit Brot und Wein zu thun. Nichts läßt sich aber weniger läugnen, als daß, wie gesagt, Korn oder Brot und Wein immer und allenthalben als vorzüglichste Nahrungsmittel und daher als Repräsentanten und Quintessenz der Nahrung erscheinen, z. B. Gen. 27, 28. 37; Richt. 19, 19; Luk. 7, 33; u. v. a. St. Es hieße demnach willkührlich verfahren, wenn man ihnen hier eine andere Bedeutung vindiciren wollte. Brot und Wein sind also die Nahrung, die Israel Jehova darbringt, nicht reale, wie dem Bel zu Babel, sondern symbolische. Brot und Wein sind die Frucht der Arbeit seiner Hände im Ackerland und Weinberge des ihm von Jehova angewiesenen Landes; sie können also auch nur abbilden die Frucht seiner geistlichen Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes, im Weinberge seines Herrn, die ebenso wie die leibliche Frucht bedingt ist durch Segen und Beistand des Herrn. Brot und Wein ist Israels leibliche Speise, seine geistige Speise ist das, was jenes abbildet, die Frucht

seiner geistigen Arbeit, oder wie der Erlöser sagt: das ist meine Speise, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat. Diese geistige Speise des Volks ist aber auch zugleich die geistige Speise Jehova's, der Tribut und Zins, den es Jehova zu zollen hat; was auf leiblichem Gebiete die Naturallieferungen der Unterthanen an den König sind, das sind auf geistigem Gebiete die guten Werke seiner Reichsgenossen. Auf diesen Tribut kommt es bei den Opfern heraus: Heiligung und gute Werke sind Ziel und Zweck desselben. Das vergossene und gesprengte Blut stellt die Rechtfertigung des Sünders dar, das Verbrennen des Opferfleisches das Heiligen und Weihen aller Organe der Thätigkeit an Jehova, das Darbringen des Speisopfers bietet Ihm die Früchte der also auf Grund der Rechtfertigung geheiligten Thätigkeit dar, und wie jene bringt auch diese das Feuer zu Jehova, der droben thront: sie werden auch (wenigstens theilweise, der erste Anbruch, die erste Handvoll, das Erste, Beste derselben, als Repräsentant des Ganzen, wie bei den meisten Opferthieren nur die Fetttheile) auf dem Altar verbrannt *).

Betrachten wir nun die Zuthaten zum Speisopfer, so tritt uns zunächst das negative Gebot entgegen, daß

*) Ueber das Verfahren mit dem Wein sagt die Urkunde nichts. Nach Sirach 50, 17 und Joseph. 3, 9. 4 wurde er an den Altar gegossen. Zum Verbrennen eignete sich der Wein nicht, und so war jenes die einfachste Weise, ihn Jehova darzubringen.

weder Sauerteig noch Honig dazu kommen soll, wenigstens nicht zu dem, was auf dem Altar verbrannt wird (Lev. 2, 11 f.). Das Verbot des Sauerteigs motivirt Bähr S. 322 völlig richtig: „Der Sauerteig ist eine in Gährung und also auch im Uebergange zur Fäulniß und Corruption begriffene Masse, welche diese Eigenschaft allen vegetabilischen Stoffen, unter welche sie gemengt wird, mittheilt, er ist daher Bild moralischer Corruption und Unreinheit, so bei den Rabbinen sowohl, wie oft im N. T. I. Cor. 5, 6—8; Matth. 16, 6; Luk. 12, 1; Mark. 8, 15; Gal. 5, 9. Durch Beimischung des Sauerteigs würden also die Opferbrote den Charakter der Integrität und Reinheit verloren haben, den die Grundidee fordert." Dasselbe soll nun auch nach unserm Verfasser das Fehlen des Honigs bezwecken. Der Honig habe dieselbe Eigenschaft des Säuerns, Plin. hist. nat. 18, 11, welche Eigenschaft auch bei den Hebräern bekannt gewesen sei, da das Verbum חָרְבִּישׁ im Rabbinischen nach Buxtorf dulcedinem amittere, corrumpi, fermentescere, bedeute. Anders deutet Hengstenberg, Beiträge III, 650 den Honig. Nach ihm „weiset das Verbot darauf hin, daß, wer gute Werke thun will, sich der Sinnlichkeit nicht hingeben, die delicias carnis nicht suchen darf, gegen sich selbst Strenge üben muß". Wir ziehen die Beziehung auf die delicias carnis vor, theils weil wir dadurch einem Pleonasmus der Symbole entgehen, theils weil der Honig von jeher Lieblings- und Leckerspeise aller Morgenländer und namentlich auch der Israeliten war (vergl. Winer s. v. Honig), während die

Bähr'sche Beziehung auf Fermentation durch das alte Testament selbst nicht constatirt ist *).

Als nöthige Zuthaten zum Speisopfer werden genannt: Salz, Oel, Weihrauch (Lev. 2, 13. 15). Das Salz wird hier das Salz des Bundes Gottes genannt. „Bundessymbol im Allgemeinen ist das Salz offenbar wegen seiner erhaltenden, stärkenden, vor Fäulniß und Auflösung bewahrenden Kraft... Der Bund aber, von dem hier die Rede ist, ist der Heiligungsbund .. Zur Bezeichnung eines solchen Bundes konnte das Salz um so mehr dienen, weil seine erhaltende Kraft eo ipso auch eine reinigende ist, denn die Fäulniß und Corruption, vor der es bewahrt, ist zugleich Unreinheit; ja wenn schon Fäulniß eingetreten, zieht das Salz die fauligten unreinen Theile durch seine ätzende Kraft wieder heraus; vermöge der Verwandtschaft der Begriffe Fäulniß und Tod wurde ihm dann, wie eine reinigende, so auch heilende, den Tod wegnehmende, belebende Kraft zugeschrieben (2 Kön. 2, 20—22)." (Bähr II, 325. 326). Das Salz des Bundes Gottes als Würze der Speisopfer zeigt an, daß die Würze der guten Werke, wodurch ihre Corruption fern

*) Treffend sagt J. D. Michaelis, typ. Gottesgel. S. 90: „Es durften bei den Speisopfern ebenso wenig Sauerteig oder Honig sein, als Gott sich die äußerlich gut scheinenden Werke gefallen lassen will, welche eine geheime Verdorbenheit der Sünde an sich haben." Zwar tadelt Bähr diese Deutung, weil sie das Verbot auf die Gesinnung des Opfernden, statt auf das Opfermaterial und dessen Qualität beziehe; — ein Tadel, der nur dann träfe, wenn Michaelis dieselbe Grundansicht von den Speisopfern gehabt hätte, wie Bähr.

gehalten wird, eben der durch die geschehene Sühne zu wege gebrachte Bund eines guten Gewissens mit Gott sei (I. Petr. 3, 21) *). Zu erwähnen ist noch die rabbinische Tradition (vgl. *Oelrichs* collectio diss. II, 318 sq.), daß das Salz nicht vom Opfernden dargebracht, sondern aus dem Fonds des Heiligthums ebenso wie das Holz zum Feuer auf dem Altar bestritten worden sei; wodurch der Ritus noch an Bedeutung gewänne.

Das Räucherwerk überhaupt, sowie der Weihrauch, als das Räucherwerk *κατ' ἐξοχήν*, insbesondere ist so einfach, klar und bestimmt als Symbol des Gebetes der Gläubigen ausgesprochen, daß darüber gar nicht zu streiten ist; und die Bähr'sche Deutung desselben, die es als Wohlgeruch zum Symbol des Namens Gottes macht und diese Auffassung mit der genannten, so oft wiederholten authentischen Erklärung der Schrift zu vereinigen sucht (I, 462 ff.; II, 327), ist die gekünstelteste und gezwungenste des ganzen Buches. Dies gewaltsame Deuten ist aber Folge seiner verunglückten (vergl. Hengstenberg Beitr. III, 644 ff.) Deutung des Heiligthums und seiner Geräthe. Auf nicht minder gezwungene Weise wie dort, wird nun hier das Opfer

*) Nachträglich zum Frühern ist noch zu bemerken, daß nach Lev. 2, 13 und Mark. 9, 49 nicht nur die Speisopfer, sondern jedes Opfer überhaupt, also auch das blutige und zwar diejenigen Stücke desselben, die auf den Altar kamen, mit Salz bestreut werden mußten, wobei zu bemerken, daß auch da schon der Bund des guten Gewissens mit Gott geschlossen ist, und an die Worte des Herrn: „Habt Salz bei euch" (Mark. 9, 50) und: „Ihr seid das Salz der Erde" zu erinnern ist.

als factische Anerkennung des Namens Gottes gedeutet, wobei dann der Weihrauch als Symbol dieses Namens nicht fehlen durfte. — Ueber die Zusammengehörigkeit des Weihrauchs zum Speisopfer, d. h. des Gebetes zu den guten Werken, ist wohl kaum etwas zu bemerken nöthig. Die guten Werke sind nur dann gut, wenn sie unter Gebet begonnen, ausgeführt und vollendet sind; und sind nur dann Gott wohlgefällig, wenn der Mensch lobend und dankend (im Gebet) anerkennt und bekennt, daß die guten Werke nicht seinem Verdienst, sondern Gottes Gnade zuzuschreiben sind.

Drittes und wichtigstes Ingrediens ist das Oel; — während die beiden andern nur hinzukommen mußten, wurde das Oel meist hineingemengt, so daß es die ganze Masse des Mehles oder des Brotes innerlich durchdrang. Das Oel ist nun stets und allenthalben in der heiligen Schrift Symbol des Geistes Gottes, so nothwendig auch hier. So fassen es denn auch von Meyer Blätter X, 59 („Bild der Salbung des Geistes") und Hengstenberg Beiträge III, 651 *).

*) Classisch in seiner Weise ist J. D. Michaelis, Mos. Recht, §. 191. Moses wählte nach ihm das Oel zum Opfermaterial, um die Israeliten an Oelgebackenes zu gewöhnen und dadurch den Oelbau in Flor zu bringen, wobei Bähr ausruft: „So sollen gar die Cultgesetze Vehikel der Landwirthschaft und Moses, der Mittler des A. Bundes, Oberökonomierath sein!" Nicht viel gescheiter ist übrigens die Meinung von Scholl, der die nächste Veranlassung, Oel zum Opfer zu nehmen, darin findet, „daß das Oel, als ein entzündlicher Stoff, sehr geeignet schien, das Brennen des Opfers zu befördern". Schade, daß Spencer oder Clericus nicht schon diese Entdeckung gemacht haben, sie würde wenigstens vortrefflich dazu passen, daß der Weihrauch die

Das Oel, als Zugabe zum Speisopfer, oder genauer — vermischt mit demselben — „weist darauf hin, daß die guten Werke, so wie sie auf der Versöhnung ruhen, so nur durch die Gnade des Geistes vollbracht werden". Hengstenberg l. c.

Durch diese Zuthaten erscheinen also die guten Werke der Gläubigen durch das Oel als hervorgerufen, gefördert und gereift durch den heiligen Geist, durch den Weihrauch als angenehm gemacht und getragen durch das Gebet, durch das Salz als unverwesliche, ewig dauernde Zeugen und Früchte des Gnadenbundes Jehova's *).

8) Zuletzt haben wir noch die Opfermahlzeit ins Auge zu fassen. Zwar findet sie sich nicht bei allen Opfergattungen, sondern nur bei einer einzigen. Dennoch können wir sie hier nicht übergehen, einerseits, weil in ihr der Verlauf der Opferidee sich vollendet und daher ihr Verständniß zu einer Gesammtanschauung

---

bösen Dünste absorbiren oder das Fliegengeschmeiß habe abhalten sollen.

*) Hier ergibt sich recht augenscheinlich die Unanwendbarkeit der Höllenstrafen auf das Verbrennen der Opfergabe. Das Speisopfer wird auf gleiche Weise und zugleich mit dem Fleisch auf dem Altar verbrannt. Es fällt also nothwendig unter denselben Gesichtspunkt. Beim Speisopfer und noch mehr bei den Zuthaten desselben ist aber der Begriff der Strafe absolut unbrauchbar und verkehrt. Das Speisopfer bedeutet die guten Werke, der Weihrauch das Gebet der Gläubigen und das Oel den Geist Gottes, — darin stimmen Michaelis und v. Meyer mit uns überein — sollen denn nun diese auch dem höllischen Feuer anheimfallen?

des Opfers wesentlich ist; andererseits auch, weil unsere demnächst folgenden Untersuchungen ihr Verständniß voraussetzen.

Nach Verbrennung der für den Altar bestimmten Theile, und nach Absonderung der für die Priester bestimmten Deputate wurde alles Uebrige von dem Opfernden und seiner Familie mit Einschluß des Gesindes bei der Stiftshütte gegessen (Lev. 7, 15 ff.; Deut. 12, 17 ff.). Die Bedeutung dieser Mahlzeit kann nicht zweifelhaft sein. „An den Begriff der Mahlzeit knüpft sich dem Orientalen unzertrennlich die gedoppelte Vorstellung, einmal der Gemeinschaft und des Freundschaftsverhältnisses, in welchem die Theilnehmer sowohl unter sich, als mit dem, der die Mahlzeit ihnen veranstaltet, stehen, sodann der Freude und Fröhlichkeit, so daß selbst die höchsten und reinsten Freuden, die Seligkeit im Himmelreiche unter dem Bilde der Mahlzeit beschrieben werden Psalm 23, 5; 16, 11; 36, 9; Matth. 8, 11; 22, 1; Luk. 14, 15" (Bähr II, 373. Vergl. I, 433.) Und „da das, was zur Mahlzeit verwendet wird, eigentlich Jehova gehört, — denn durch die Darbringung ist es ihm völlig hingegeben — so essen Alle, die an der Mahlzeit Theil haben, eigentlich bei Ihm, an Seinem Tisch, Er gibt die Mahlzeit, und diese ist darum ein Unterpfand des Freundschafts- und Friedensverhältnisses mit Ihm" (Ebendas. S. 374). Die Sühne ist geschehen, die Sünde, die den Opfernden von Jehova trennte, ist weggethan, der Opfernde hat sich und seine ganze Thätigkeit, sowie die Früchte derselben geweiht, nun thut sich auch Jehova zu ihm,

nimmt ihn zu seinem Haus- und Tischgenossen an, speist und tränkt ihn mit seinem Eigenthum. Die Mahlzeit drückt so die innigste Gemeinschaft aus, stellt die höchste sacramentliche Spitze des Opfers dar; und wenn wir die Idee des Opfers mit den Formeln der Dogmatik vergleichen, so entspricht sie der unio mystica, — wie das Verbrennen der sanctificatio und das Blutsprengen der justificatio.

Aber noch haben wir eine Schwierigkeit zu berühren, die übrigens nicht minder die Bähr'sche und jede andere symbolische Auffassung des Opfers drückt, als die unsrige. Jedenfalls ist nämlich das Opferthier als Repräsentant, als symbolischer Stellvertreter der Person des Opfernden anzusehen. Nun tritt durch die Opfermahlzeit der sonderbare Fall ein, daß Jehova den Opfernden speist mit dem, das ihn selbst (den Opfernden) abbildet, also mit ihm selbst. Es scheint also, daß hier die symbolische Bedeutung des Opfermaterials aufgegeben werden und dieses selbst unter den realen Gesichtspunkt der leiblichen Nahrung zurückfallen müsse. Die Versuche nämlich, hier dem Material dieselbe Bedeutung zu vindiciren, die es bei der Darbringung hatte, führen, wenn sie überhaupt ausführbar sind, auf so verkünstelte Resultate, daß sie sich nicht halten können. Folgendes mag dazu dienen, dieses Umschlagen aus dem Symbolischen ins Reale zu vermitteln: War überhaupt die Mahlzeit als Symbol und Unterpfand der wieder eingetretenen Gemeinschaft mit Jehova wesentlich, und sollte sie als in untrennbarer Beziehung zum Opfer stehend bezeichnet werden, so war es kaum auf

andere Weise thunlich, eine Mahlzeit, wo Jehova Gastgeber war, also Speise und Trank zu liefern hatte, darzustellen, als daß das Opfermaterial dazu verwandt wurde. Eigentlich mußte, wie es beim vollkommensten Opfer, dem Brandopfer, auch wirklich geschah, alles Fleisch verbrannt werden; das forderte die Idee des Opfers, insofern sie eine Weihe und Dahingabe aller Organe, Kräfte und Triebe involvirte; nach Jehova's Anordnung wurde aber in einzelnen Fällen nur das Beste des Opfermaterials als Repräsentant des Ganzen verbrannt und dadurch der Idee der Dahingabe des Ganzen genügt. Nichts desto weniger ist aber das Uebrige Jehova's Eigenthum, und wird von ihm theils zur Besoldung seiner Beamten, theils zur Bewirthung seiner neu erworbenen Freunde verwandt. Außerdem hatte die Idee der symbolischen Stellvertretung mit dem Verbrennen ihre Endschaft erreicht; bisher war das Thier Stellvertreter des Opfernden gewesen, bei der Mahlzeit konnte es dies aber unmöglich sein, der Opfernde trat also jetzt für sich selbst wieder ein, das heißt: er selbst, nicht sein Stellvertreter aß und trank das, womit Jehova ihn zum Unterpfande und Symbol einer höhern Haus- und Tischgenossenschaft speiste und tränkte. Daß das Material bei der Mahlzeit unter realen Gesichtspunkt fiel (obgleich die Mahlzeit selbst von rein symbolischer Bedeutung war), deutet das Gesetz selbst an, indem es Lev. 2, 11 ff. und 6, 13 gestattet, außer den ungesäuerten Opfertheilen auch noch gesäuerte Zugaben zu nehmen, was nie und nimmer hätte geschehen können, wenn das Material des Essens die-

ſelbe Bedeutung gehabt hätte, wie das Material des Verbrennens.

Ueberſehen wir nun am Schluß dieſes erſten, allgemeinen Theils unſerer Abhandlung noch einmal den ganzen Verlauf der Opferidee in ſeinen weſentlichen Functionen, um einen Geſammteindruck zu gewinnen, ſo ſtellt ſich uns das Opfer dar als eine Anſtalt, durch welche der ganze Verlauf der Erlöſung ſymboliſirt wird. Laſſen wir diejenigen Functionen, die offenbar bloß Vorbereitungen ſind, namentlich Darbringen und Handauflegen bei Seite, ſo bietet dieſer Verlauf zwei deutlich zu unterſcheidende Stadien dar, von denen jedes wieder in zwei Momente zerfällt. Die Tödtung zeigt an, daß der Sünder den Tod verdient habe, und daß ein Anderer — ſymboliſch das Opferthier, real Chriſtus — dieſen Tod für ihn übernehmen müſſe; die Blutſprengung ſtellt die Idee dar, daß dies durch den Tod des Unſchuldigen erworbene fremde Verdienſt — ſymboliſch im Blute des Opferthieres, real im Blute Chriſti — angeeignet werden müſſe. Damit iſt nun das eine Stadium des Opferbegriffs vollendet, nämlich die Rechtfertigung, es beginnt nun das zweite Stadium, das der Heiligung. War jenes ein negatives, Sünden wegnehmendes und die Trennung von Jehova aufhebendes, ſo iſt dies ein poſitives, Heiligkeit gebendes und die Gemeinſchaft mit Jehova wiederherſtellendes. Dieſes zweite Stadium bietet ebenfalls zwei Momente dar,

das, was der Gerechtfertigte auf Grund dieſer Rechtfertigung Jehova gibt, und das, was Jehova ihm gibt. Das eine: die ſich heiligende Dahingabe und Weihe aller Glieder, Kräfte und Werke an Jehova iſt durch die Verbrennung der Opfergabe abgebildet; das andere: die himmliſche Tiſch- und Hausgenoſſenſchaft des Gerechtfertigten mit Jehova iſt durch die Opfermahlzeit ausgeſprochen.

Zweite Abtheilung.

Die einzelnen Opfergattungen.

Erstes Capitel.

Gesichtspunkte zur Orientirung.

Da bestimmte und authentische Erklärungen über die individuelle Bedeutung der vier Opferarten fehlen, so sind wir darauf hingewiesen, sie aus dem gegebenen Thatbestande selbst zu entwickeln. Wir suchen erst eine allgemeine Grundlage für die Untersuchung im Einzelnen zu gewinnen, beschränken uns hier aber — mit Beiseitesetzung der Schuldopfer — auf die drei andern Opfergattungen; einerseits, weil das Schuldopfer in verwandtem, aber untergeordnetem Verhältniß zum Sündopfer steht, andererseits, weil die Untersuchung über den individuellen Charakter desselben auf diesem Standpunkt noch zu verwickelt sein würde.

1) Den ersten Gesichtspunkt nehmen wir aus der Differenz des Ritus. Darbringen, Handauflegen, Tödten ist bei allen Gattungen gleich. Die übrigen Fun-

ctionen: das Blutsprengen, das Verbrennen und die Opfermahlzeit bieten dagegen charakteristische Unterschiede dar, indem ein jeder dieser drei Acte bei einem der drei Opfer als hervortretende, besonders markirte Hauptsache erscheint. Das Blutsprengen concentrirt sich im Sündopfer, dies könnte man κατ' ἐξοχήν die Blutsprengung nennen. Während es bei den andern Opfern sichtbar zurücktritt, indem das Blut bloß an den Brandopferaltar ringsum gesprengt wird, wird es bei den Sündopfern ebenso sichtlich hervorgehoben. Es erhöht sich hier zu unvergleichbar größerer Bedeutsamkeit, indem jene unbestimmte und vage Application des Blutes ungenügend erscheint, und die Hörner des Brandopferaltars, in denen die ganze Bedeutung des Altars culminirt und sich potenzirt, zum Object der Blutsprengung bestimmt werden; ja in andern Fällen ist selbst diese Potenzirung noch ungenügend und das Blut wird ins Heiligthum selbst gebracht, wo es an die Hörner des Rauchaltars, gegen den Vorhang vor der Kapporeth oder gar im Allerheiligsten unmittelbar an die Kapporeth gesprengt wird. Und selbst diese so gesteigerte Bedeutsamkeit dieses Actes wird noch gesteigert durch die siebenmalige Wiederholung desselben. — Dagegen culminirt die Handlung des Verbrennens im Brandopfer. Die Steigerung dieses Actes kann nicht, wie bei der Blutsprengung, durch intensive Erhöhung dargestellt werden, sie kann nur eine extensive sein. Während bei den andern Opfergattungen nur einzelne exquisite Theile auf den Altar kamen, wird bei dieser das Thier ganz und gar verbrannt. Das Brandopfer

kann also die Verbrennung κατ' ἐξοχήν genannt werden und wird wirklich so genannt, indem sein stehender Name עוֹלָה, ascensio, durchaus dasselbe besagt. — Die Opfermahlzeit endlich ist das eigentlich Charakteristische und die Hauptsache beim Dankopfer. Beim Brandopfer, das ganz verbrannt wurde, fällt sie eo ipso weg, beim Sündopfer ist so wenig daran zu denken, daß sogar das Berühren des Fleisches jedem Nichtpriester streng untersagt war (Lev. 6, 27) *).

Schon von hier aus gewinnen wir eine nicht unbedeutende Einsicht in das Wesen und den unterscheidenden Charakter der genannten Opfergattungen. Was sich uns als Bedeutung des Blutsprengens ergeben hat, ist vorzugsweise Zweck des Sündopfers, nämlich die Sühne, die Rechtfertigung. Alles Uebrige tritt vor diesem scharf markirten Zwecke in den Hintergrund. Im Brandopfer culminirt das Verbrennen; ist die Bedeutung dieses Actes keine andere, als die Heiligung aller Glieder, Kräfte nnd Triebe an Jehova, so ist dies auch Hauptzweck dieser Opfergattung, wohingegen die Sühne zwar nicht ganz fehlt, aber doch zurücktritt und mehr allgemeiner Natur ist. Im Dankopfer endlich ist die Mahlzeit Hauptsache, und wenn diese die innigste Gemeinschaft mit Jehova, den Umgang, die Haus- und Tischgenossenschaft mit Ihm darstellt, so ist darin auch Ziel und Zweck dieses Opfers zu suchen. — Dieselben Stadien also, welche die Erlösung und ihr

*) Das Essen der Priester vom Sündopfer gehört einem durchaus andern Gesichtspunkt an, wovon unten.

ſymboliſches Correlat, die Geſammtopferidee durchläuft, verkörpern ſich gleichſam in dieſen drei Opfern; das Stadium der Sühne, der justificatio, im Sündopfer, das der sanctificatio im Brandopfer und das der ſacramentlichen Gemeinſchaft, der unio mystica, im Dankopfer, — jedoch ſo, daß die Sühne, als nothwendige Baſis der beiden letztern Momente, auch bei den ſie darſtellenden Opfern nicht fehlt, ſondern nur vor ihrer Haupttendenz zurücktritt.

2) Beſtätigt und erweitert werden die ſo gewonnenen Charakterunterſchiede, wenn wir die Reihenfolge der einzelnen Opferarten ins Auge faſſen. Wir müſſen nämlich erwarten, daß in der Aufeinanderfolge der Opferarten dieſelbe Ordnung ſtattfinde, wie in der Aufeinanderfolge der einzelnen Opferhandlungen. Und dies iſt denn auch wirklich der Fall. Wo zwei der uns hier beſchäftigenden Opfer oder alle drei zugleich gebracht werden, geht das Sündopfer immer dem Brandopfer und dies dem Dankopfer voraus, z. B. Exod. 29, 14. 18. 28; Lev. 5, 8. 10; 8, 14. 18. 22; 9, 8. 12; 9, 15. 16. 18; 12, 6 ff.; 14, 19 ff.; 16, 11. 15. 24. Man könnte dagegen anführen, daß bei der Angabe der Feſtopfer Num. 28, 29 die Brandopfer, die nur eine Vervielfachung der täglich darzubringenden Brandopfer waren, zuerſt namhaft gemacht werden und dann erſt das darzubringende Sündopfer, doch iſt man keineswegs genöthigt, in dieſer bloß ſummirenden Angabe zugleich eine Zeitfolge der Opferung beſtimmt zu ſehen. Das Brandopfer, als das allgemeinſte, häufigſte, geläufigſte Opfer, das zumal an den

Festen durch die bedeutende Vervielfachung als das Hauptopfer bezeichnet wird, kann füglich zuerst genannt werden (wie es offenbar Lev. 12, 6. 8, vgl. mit 5, 8. 10; 14, 19 ff. der Fall ist), ohne daß daraus weitere Bestimmungen über die sonst schon hinlänglich constatirte Reihenfolge hätten gegeben werden sollen.

3) Sehen wir nun, ob und wie der Ausgangspunkt der verschiedenen Opferarten eigenthümlich charakterisirt ist. Ausgangspunkt der Opfer im Allgemeinen ist das Bewußtsein der Sünde, das muß also allen Opferarten gemeinsam sein. Ebenso nothwendig ist aber, daß das Sündenbewußtsein bei jeder einzelnen Opfergattung besonders modificirt sein muß, denn es war ja keineswegs gleichgültig, war auch nicht der Willkühr überlassen, welche Opferart darzubringen sei. Das in dieser Beziehung zunächst in die Augen Fallende ist Folgendes: Wo vom Gesetz Sünd- und Schuldopfer gefordert werden, sind immer specielle Versündigungen oder specielle, unter dem Fluch der Sünde stehende Zustände und Verhältnisse angegeben, die durch das Opfer hinweggeschafft werden sollen *). Beim Brandopfer und Dankopfer fehlen solche Voraussetzungen. Dem Brandopfer gehen überhaupt die speciellen Motive ab. Es wird täglich und ohne besondere Ver-

*) An den Festen, sowie bei andern feierlichen Gelegenheiten wurden zwar ohne Beziehung auf namhafte specielle Versündigungen Sündopfer dargebracht, aber hier sind es die unbekannt und daher auch ungesühnt gebliebenen einzelnen Sünden, welche, wie mit Sicherheit vorauszusetzen ist, innerhalb des durch das Fest begrenzten Zeitraums begangen worden sind, die eine Sühne fordern.

anlassung gebracht. Nicht so das Dankopfer; — wo es gefordert oder dargebracht wird, ist immer eine besondere Veranlassung und zwar eine göttliche Wohlthat oder Gnadenerweisung, sei es, daß sie der Gegenwart oder der Zukunft angehört, ausgesprochen oder vorausgesetzt. Daraus ergibt sich, daß das Brandopfer das religiöse Leben überhaupt zum Vorwurf hat, die beiden andern Opfer aber das religiöse Leben in seinen speciellen Beziehungen. Das Brandopfer muß der Ausdruck der religiösen Gesinnung sein, wie der fromme Israelit sie fortwährend und ununterbrochen haben sollte. Damit paßt sehr gut, was wir schon als Charakter der Brandopfer kennen gelernt haben, daß es vorzugsweise die völlige Weihe und Dahingabe aller Glieder und Kräfte an Jehova abbilde. Das Gefühl dieser Verpflichtung mußte das durchgreifendste, ununterbrochenste des frommen Israeliten sein. Dabei kann die Sühne zurücktreten, aber keineswegs fehlen, denn jene Dahingabe basirt auf der Rechtfertigung. Die Sühne ist aber mehr allgemeiner Art, wie ja auch die Sünde, um die es sich dabei handelt, keine specielle, namhafte ist, sondern eine allgemeine. Es ist die allgemeine, durch die Anforderung einer völlig geheiligten Dahingabe erst recht zum Bewußtsein gekommene Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit, der die Sühne des Brandopfers entspricht. Ebenso fehlen beim Dankopfer namhafte einzelne Sünden, aber auch hier tritt jenes allgemeine — hier durch den Contrast mit den göttlichen Wohlthaten manifestirte — Gefühl der Unwürdigkeit hervor und fordert jene allgemeinere Sühne.

Die Sündopfer hingegen haben es nicht mit der Sünde im Allgemeinen, nicht mit der auch dem Frommsten noch immerfort anklebenden Sündhaftigkeit und Schwäche zu thun, sondern mit bestimmten, namhaften Ausbrüchen der Sünde; es gilt hier einer zur That gewordenen, also gesteigerten Sünde; daher muß hier auch die Sühne eine gesteigerte sein. Es gilt einer factischen Lossagung von Jehova und der Theokratie, darum bezweckt das Opfer zunächst und vorzugsweise die Wiederaufnahme in die Theokratie. Beim Brand- und Dankopfer ist die zu sühnende allgemeine Sündhaftigkeit zwar auch ein Ungöttliches, Gott Mißfälliges und daher Wegzuschaffendes, zu Sühnendes, aber es ist keine factische, sondern bloß habituelle Entfernung von Jehova, der Opfernde steht noch auf dem Boden der Theokratie, auf dem er sich nur sichern, befestigen will. Daraus erklärt sich denn auch, daß die Sündopfer stets ein Brandopfer zum Gefolge haben; jenes bezweckt die Wiederaufnahme in den theokratischen Verband, dieses die factische Ausübung der dadurch wiedererlangten Pflichten und Rechte. Ferner erklärt sich daraus auch, daß nur die Brand- und Dankopfer mit Speisopfern verbunden sind, nie die Sünd- (und Schuld-) opfer. Bei jenen steht der Opfernde auf theokratischem Boden, diese Stellung muß er durch gute Werke bewähren, daher das Hinzutreten der Speisopfer; bei diesen steht er außer der Theokratie, sie bezwecken weiter nichts als seine Wiederaufnahme in die Theokratie, von Früchten eines theokratischen Lebens kann also noch nicht die Rede sein.

4) Noch ein besonders wichtiges Moment dürfen wir hier nicht außer Acht lassen, nämlich das Verhältniß des Mosaischen Opfercultus zum vormosaischen. Durch die Mosaische Gesetzgebung erhielt das Volk erst seine eigenthümliche Bestimmtheit, es wurde dadurch zum auserwählten Volk, zum Volk des Eigenthums, zum priesterlichen Geschlecht versiegelt. Sind nun unter den Mosaischen Opfern solche, welche auch schon früher üblich waren, und andere, welche erst jetzt angeordnet sind, so müssen jene allgemeinere religiöse Beziehungen haben und diese speciell theokratischer Natur sein. Dies findet nun aber wirklich statt, es ist allgemein anerkannt, daß die Sünd- und Schuldopfer speciell Mosaische Institute, hingegen die Brandopfer vormosaischen Ursprungs sind. Von den Dankopfern ist dies bestritten worden, und auch Bähr läugnet ohne Weiteres — als wäre es nie behauptet worden — ihr vormosaisches Vorhandensein (II, 363). Aber schon unter den Rabbinen war dies Gegenstand einer Controverse, in welche auch viele christliche Gelehrte eingegangen sind (man vergl. unter Andern: *Heidegger*, hist. patr. I, 15; *Deyling*, obss. ss. II, 4; *Selden*, de jure nat. et gent. I, 8—10; *Iken*, dissertt. II, 1). Da der ganze Streit für uns nur von untergeordnetem Interesse ist, so können wir uns hier nicht in eine ausführliche Untersuchung einlassen, und nehmen mit den meisten Gelehrten das vormosaische Vorhandensein beider Opfergattungen an, ohne ihnen darum die scharfe Begrenzung und Bestimmung, die sie im Mosaismus haben, zuzugestehen, denn diese

ist zum Theil erst durch den Gegensatz der Sünd- und Schuldopfer gegeben *).

Diese sind also jedenfalls erst mit dem Gesetz eingetreten, also speciell theokratischer Art, und durch Sünden, die erst durch das Gesetz einen besondern Charakter erhielten, bedingt. Israels religiöses Grundgesetz war: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, spricht Jehova. Diese vom Gesetz geforderte und die theokratische Gemeinschaft bedingende Heiligkeit bestand im Abgesondertsein von der Welt für Jehova, in seinem Andersein als die Heiden. Alle Uebertretungen des Gesetzes, als der Norm jener Heiligkeit, versetzten den Israeliten aus der Sphäre des Bundes mit Jehova in die Sphäre des Heidenthums; er handelte so, als sei für ihn das theokratische Gesetz gar nicht da, wie es für den Heiden wirklich nicht da war, er handelte als ein Heide, machte sich den Heiden gleich, führte sich auf, als wenn er nicht Jehova geweiht, nicht Jehova's Eigenthum und Mancipium, sondern autonomisch sei und sich selbst überlassen, wie die Heiden. Insofern nun diese Sünden noch innerhalb des Gebietes der Sühne liegen, d. h. nicht aus Muthwillen, Frevel und Empörung gegen Jehova hervorgingen,

*) Bei der Weihe des ganzen Volkes (Exod. 24) — ehe noch die Opferthorah promulgirt war — werden Brandopfer und Dankopfer gebracht. Dies zeugt einerseits gegen das damalige Vorhandensein der Sündopfer (denn sonst würden sie sicherlich ebensowohl gebracht worden sein, wie bei der Einweihung der Priester, Exod. 29, Lev. 8, und der Leviten, Num. 8) und andererseits für das Vorhandensein der Brand- und Dankopfer vor der Gesetzgebung.

müssen sie als Sünden, die durch die theokratische Stellung des Sündigenden einen specifisch theokratischen Charakter erhielten, auch durch jene specifisch theokratischen Opfer, nämlich durch Sünd- und Schuldopfer gesühnt werden. Damit harmonirt vortrefflich, was wir als das Eigenthümliche der Sündopfer schon erkannt haben, nämlich die Steigerung und Potenzirung der Sühne, vor der alle übrigen Tendenzen des Opfers zurücktreten. Durch das Gesetz steigert sich die Bedeutung und Imputabilität, die Fluch- und Todeswürdigkeit der Sünde. „Wo das Gesetz nicht ist", sagt der Apostel, „da ist auch keine Uebertretung" Röm. 4, 15; und „Wo kein Gesetz ist, da achtet man der Sünde nicht" Röm. 5, 13. Die vormosaischen Opfer entsprechen dem Sündenbewußtsein auf dem Standpunkt des *νόμος ἐν ταῖς καρδίαις γραπτός*, die Mosaischen aber dem Sündenbewußtsein auf dem Standpunkt des *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι*, und insofern es sich um einzelne Sünden dieses Standpunktes handelt, gehören die Sünd- und Schuldopfer vorzugsweise dahin. Jener Standpunkt ist der niederere, unentwickeltere, daher ist das dahin gehörige Opferwesen ebenfalls unentwickelter und namentlich die Sühne allgemeiner, unbestimmter; dieser ist der bestimmtere, entwickeltere, höhere, daher ist das ganze Opferinstitut ausgebildeter, und seine einzelnen Momente entfalten sich in selbstständige, für sich bestehende Opfer, deren jedes als Repräsentant eines einzelnen Momentes erscheint.

Man könnte nun einwenden, daß ein solches Verhältniß, nämlich das Auseinandertreten der im vor-

mosaischen Opfer gleichmäßig enthaltenen Momente zu einzelnen selbstständigen, jede ein besonderes Moment in gesteigerter Potenz darstellenden Opfer, füglicher und besser dadurch habe dargestellt werden können, wenn diese einzelnen Opfer auf das Moment, um welches es sich gerade handelt, beschränkt worden seien, und daß es doch immer eine Inconvenienz sei, wenn im Brandopfer, ja auch noch im Dankopfer, die Sühne, die doch schon im vorangehenden Sündopfer geschehen sei, wiederholt werde. Dagegen muß aber darauf aufmerksam gemacht werden, daß dann das Brand- und Dankopfer den Charakter eines Opfers gänzlich eingebüßt haben würde, denn die Sühne ist es ja, die einen religiösen Act zum Opfer macht. Andererseits verhält es sich aber mit der Subjectivirung und Individualisirung ebenso, wie mit jeder andern Individualisirung, die nie eine rein mechanische ist. Wie das Auseinandertreten der Menschheit z. B. in Individuen, Charaktere, Temperamente, Nationalitäten nicht ein mechanisches Zerschneiden ist, so daß das eine Individuum nur einen Theil dessen empfangen habe, was zur Idee der Menschheit gehört, und ein anderes wieder einen andern; sondern vielmehr ein solches, wobei jedes Individuum das Ganze, was die Idee der Menschheit ausmacht, weil es ohne dies aufhören würde, Mensch zu sein, erhält, aber das Einzelne verschiedenartig potenzirt ist, so daß hier hervortritt, was dort zurücktritt, hier eine besondere Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit des einen Organs oder Talentes, dort eines andern hervortritt, — so verhält es sich auch mit

dem Auseinandertreten der Gesamtopferidee in einzelne Individuen. Was zur Idee des Opfers wesentlich und unumgänglich nöthig ist, findet sich bei allen, aber verschieden potenzirt.

5) Sehen wir uns nun zum Schlusse dieser einleitenden Bemerkungen nach einem Eintheilungsprincip um, so stellt sich uns nach dem Gesagten einfach als solches heraus: der theokratische Standpunkt des Opfernden. Dieser steht entweder auf theokratischem Boden, innerhalb des theokratischen Verbandes, und die Opfer, die er in diesem Stande bringt, bezwecken Erneuerung, Belebung, Kräftigung desselben, oder er ist durch sündige Thaten und Zustände aus der theokratischen Gemeinschaft ausgetreten, und die Opfer bezwecken Wiederaufnahme in dieselbe. Zur ersten Classe gehören die Brand- und Dankopfer, zur zweiten die Sünd- und Schuldopfer.

A. Opfer, bei welchen der Opfernde innerhalb des theokratischen Verbandes steht.

Zweites Capitel.

Brandopfer.

Der gewöhnliche Name dieser Opfergattung ist עוֹלָה, ascensio. Dieser Name, der vom Aufsteigen des Opfers im Feuer hergenommen ist, bezeichnet dies als die Hauptsache, als das eigentlich Unterscheidende dieses Opfers, wie es denn auch als solches im Ritual

sich herausstellt, indem es das einzige Opfer ist, das ganz verbrannt wurde, daher es denn auch den Namen כָּלִיל (Deut. 33, 10; Psalm 51, 21), d. i. „das Ganze" führt. Worauf also die Vergleichung des Ritus uns schon früher hinführte, nämlich die individuelle Bedeutung dieses Opfers in der extensiven Steigerung des Verbrennens zu suchen, darauf führen auch die Namen desselben.

Bähr gibt S. 362 f. die Bedeutung dieses Opfers so an: „Mit dem Brandopfer ist vermöge seines bezeichnenden Namens der Begriff des Umfassenden und Vollkommnen verbunden. Das umfassende Opfer ist es als das allgemeinste, welches nicht auf irgend etwas Einzelnes, Specielles sich bezieht, sondern das, was die einzelnen, verschiedenen Opfergattungen mit einander gemein haben, umfaßt, in sich schließt. Es erscheint daher als die Darstellung der Mosaischen Opferidee überhaupt und im Allgemeinen. . . . Das vollkommenste Opfer aber ist es, insofern sich in ihm, eben weil es die Opferidee im Ganzen und Allgemeinen darstellt, aller Cultus überhaupt concentrirt... Kein Cultusact fand ohne Brandopfer statt; jede Darbringung irgend eines andern Opfers war immer von einem Brandopfer begleitet; nur das Brandopfer konnte allein für sich, ohne Begleitung irgend einer andern Opfergattung, dargebracht werden, eben darum, weil es alle andern umfaßt und Darstellung der Opferidee überhaupt ist... Als das allgemeine Opfer zeigt sich das Brandopfer ferner darin, daß es jeden Morgen und Abend gebracht wurde, Num. 28, 3, und selbst die ganze Nacht durch

im Brande bleiben mußte, Lev. 6, 2 (9); es war also das tägliche, beständige, unaufhörliche Opfer, der Ausdruck der steten, ununterbrochenen Verehrung Jehova's und überhaupt alles dessen, was den Begriff des Opfers im Allgemeinen ausmachte. So erscheint es deutlich Exod. 29, 38—46. Endlich waren auch an den Festen die bei weitem meisten Opfer Brandopfer, denen die übrigen, die noch dargebracht wurden, in jeder Beziehung nachstanden. Vergl. Num. 28. Die Feste aber sind eine Zeit gesteigerter Verehrung Jehova's, als deren Ausdruck dann auch die Zahl der Brandopfer im Verhältniß zum täglichen Brandopfer gesteigert ist."

Wir können dieser Darstellung unsere Zustimmung nicht versagen, fügen aber aus den Resultaten unserer präliminarischen Untersuchungen folgende Bemerkungen hinzu. Neben dieser allgemeinen, die ganze Opferidee umfassenden Seite nämlich, die ihm im Mosaismus *geblieben* ist, hat es auch noch eine specielle, die es im Mosaismus *erst bekommen* hat. Indem durch den Mosaismus das von Jehova trennende Sündbewußtsein, wenn auch nicht als neues Moment eintretend, doch dermaßen gesteigert und geschärft wurde, daß es das auch dies Moment umfassende und einschließende Brandopfer durchbrach und sich selbstständig im Sündopfer constituirte; mußte nothwendig in demselben Maße, wie die Idee der Sühne durch die Verleiblichung zu einer gerade hierin potenzirten Opfergattung zurück- und in den Hintergrund trat, das andere ihm ungetheilt verbleibende Moment der sich hei-

ligenden, sich Jehova weihenden Dahingabe in den Vordergrund treten, geschärft und gesteigert werden. Nehmen wir nun dazu, daß das Brandopfer aus einer allgemeinen religiösen Stimmung, die nicht erst durch einzelne Zustände, Facta und Lebenserfahrungen hervorgerufen ist, hervorgeht, — im Gegensatz gegen die Sünd- und Schuldopfer, welche durch einzelne Sünden, und gegen die Dankopfer, welche durch einzelne göttliche Gnadenerweisungen bedingt waren; — ferner, daß es nur von Solchen gebracht wurde, die innerhalb der theokratischen Gemeinschaft standen, — im Gegensatz gegen die Sünd- und Schuldopfer, durch welche diese zerrissene Gemeinschaft wiederhergestellt werden sollte — so können wir sagen: das Brandopfer ist das allgemeinste Opfer, der Ausdruck des Bewußtseins, welches den frommen Israeliten stets erfüllen mußte. Das Bewußtsein, der theokratischen Gemeinschaft anzugehören, ein Glied des Volkes Gottes zu sein und im Genusse aller daran geknüpften Verheißungen zu stehen, ist seine Basis. Aber wie innerhalb des Christenthums neben dem Bewußtsein des Gnadenstandes und neben der zuversichtlichen Ueberzeugung, in Christo mit Gott versöhnt zu sein, doch auch das Bewußtsein der Unwürdigkeit dieses Gnadenstandes und der noch immer anklebenden Sündhaftigkeit Raum findet und finden muß, so mußte der fromme Israelit bei dem Bewußtsein seines Gnadenstandes und seiner Gemeinschaft mit Jehova doch auch zugleich vom Gefühl seiner Unwürdigkeit, seiner ihm noch inwohnenden, ihn von Jehova trennenden Sündhaftigkeit durchdrungen sein, — ein Ge-

fühl, das Berücksichtigung im Cultus fordert und sie in der Sühne des Brandopfers findet. Aber neben diesem Gefühl der Unwürdigkeit und des Widerspruchs des subjectiven mit dem objectiven Zustande, und durch denselben noch besonders geweckt und geschärft, tritt das Bewußtsein der Verpflichtung einer gänzlichen, auf Grund des Gnadenstandes sich heiligenden Dahingabe aller Thätigkeit, aller Glieder, Kräfte und Triebe an Jehova hervor; es ist das eigentlich vorherrschende, continuirliche Gefühl dieses Standes, es muß auch im Brandopfer, das diesem Stande ausschließlich angehört, das vorherrschende sein, und ist es, indem das gänzliche Verbrennen des Opferthieres als besonders markirtes und hervorgehobenes Moment hervortritt. Indem aber an jedem Morgen und an jedem Abend ein neues Brandopfer dargebracht wurde und die Verbrennung desselben bis zur Wiedererneuerung dauerte, Lev. 6, 2 (9), wurde diese Dahingabe als eine continuirliche, ununterbrochene dargestellt. Alle Gott geweihte Thätigkeit ist aber eine bloß formelle und nichtige, wenn sie nicht auch in den Früchten der Heiligung sich bewährt, durch sie ihren Inhalt gewinnt. Es muß darum nothwendig mit dem Brandopfer auch ein Speisopfer verbunden sein.

Wir gehen nun auf die einzelnen Bestimmungen dieser Opfergattung ein. Was zunächst das Material betrifft, so mußte zum Brandopfer immer und ohne Ausnahme ein männliches Thier genommen werden, Lev. 1, 3. Es findet diese Forderung ihren Grund in der besondern Idee des Brandopfers als

einer völligen, energischen, thatkräftigen Dahingabe. Beim männlichen Geschlecht sind alle Glieder, Sehnen, Muskeln und Nerven, alle Organe der Thätigkeit kräftiger, stärker, ausgebildeter, vollkommner, das männliche Geschlecht ist darum, da der Form auch hier der Inhalt entspricht, d. h. da seine psychisch-pneumatischen Kräfte in demselben Verhältniß energischer, ausdauernder sind, das eigentlich handelnde, hinaustretende, thatkräftige Geschlecht, und in allen Sprachen werden die Epitheta: kräftig, energisch, unbedenklich hinaustretend durch das synonyme: männlich bezeichnet. Die Anwendung davon liegt auf der Hand. Es soll dadurch die im Brandopfer abgebildete Dahingabe als eine besonders kräftige, energische, ohne Scheu und rückhaltslos nach Außen hervortretende bezeichnet werden.

Das Verfahren mit dem Brandopfer bietet in seinen ersten Momenten: Darbringen, Handauflegen, Tödten, — durchaus nichts Eigenthümliches dar. Auch das Blutsprengen „ist keineswegs besonders hervorgehoben und markirt, wie bei den Sündopfern, sondern geschieht auf gleiche Weise, wie bei den Dank- und Schuldopfern, hat also nichts Auszeichnendes: nicht an einen besondern Theil des Altars, sondern rings um denselben wird das Blut gesprengt. Dies war die unbestimmteste, allgemeinste Art des Besprengens, wie sie dem allgemeinen, umfassenden Charakter des Brandopfers entsprach, das als solches wohl im Allgemeinen sühnende Kraft hat — Sühne ist ja überhaupt Grundidee des Mosaischen Opfers, — aber sich nicht auf einzelne bestimmte Sünden bezog, auch über-

haupt nicht bloß um der Sünde willen dargebracht wurde, wie das Sündopfer" (Bähr II, 364). Zwar ist die Sühnkraft des Brandopfers mehrfach bezweifelt worden, und noch neuerlich hat Tholuck (Beilagen zum Hebräerbriefe, S. 71. Anm.) Zweifel darüber geäußert, jedoch ohne haltbaren Grund. „Ein wesentlicher Unterschied", sagt er, „liegt schon darin, daß es andern Ritus hatte, daß es nicht wie das Sündopfer verunreinigte, daß Speisopfer damit verbunden wurden u. s. w. Dazu kommt, daß mit Ausnahme der einzigen Stelle Lev. 1, 4 nur beim Sühnopfer die Formel לְכַפֵּר vorkommt." Allein alles Dies beweist nichts, auch das Schuldopfer hatte andern Ritus, und namentlich beim Blutsprengen durchaus denselben wie das Brandopfer, und wird doch als sühnend anerkannt; — daß es nicht wie das Sündopfer verunreinigte, ist ein Grund, der auf der von Bähr als unhaltbar nachgewiesenen Ansicht beruht (vergl. unten), daß das Blut und Fleisch in Folge der Sündenimputation als unrein betrachtet worden sei; — daß Speisopfer mit dem Brandopfer, und mit dem Sündopfer nicht — verbunden worden seien, findet anderweitig hinreichende Erklärung; — und wenn auch nur die einzige Stelle Lev. 1, 4 (auf andere, z. B. 14, 20. 31; 16, 24 wollen wir uns nicht berufen, da Tholuck es geltend macht, daß dort auch zugleich Sündopfer gebracht seien,) dem Brandopfer das כִּפֶּר zuschreibt, so ist doch diese Stelle so klar, so ausdrücklich und so ex professo, daß sie allein vollkommen hinreichen würde, wenn auch nicht Lev. 17, 11 jedem Blut, das auf den Altar kommt,

also jedem Opferblut ohne Ausnahme das כפר zuerkannte.

Doch ehe wir die Blutsprengung verlassen, müssen wir noch das Object derselben: den Altar des Vorhofs und seine Bedeutung ins Auge fassen. Der Brandopferaltar bestand aus Erde (Exod. 20, 24), die von einem Kasten aus Akazienholz, mit Erz überzogen, umschlossen und zusammengehalten wurde. Die Erde ist Repräsentant, Symbol des Volkes. Denn der psychische Mensch ist von Erde genommen (Gen. 2, 7); der ἄνθρωπος ψυχικός in seiner dermaligen Erscheinung ist aber der sündige Mensch (I. Cor. 2, 14). Um der Sünde willen ist auch die Erde (in dem Menschen und mit dem Menschen) verflucht; um der Sünde willen heißt es: Du bist von Erde und sollst zu Erde werden (Gen. 3, 17—19). So steht die Erde in naher Beziehung zum Menschen überhaupt, in näherer zum Menschen in seiner sündigen Erscheinung. Sie war darum das geeignetste Material für den Altar, der Bild und Repräsentant des sündigen Volkes sein, an dem die Entsündigung des Volkes symbolisch dargestellt werden sollte. Aus der ganzen verfluchten Erde ist die Erde des Altars genommen, um durch das Blut des Opfers geheiligt zu werden: aus der massa perditionis des ganzen Menschengeschlechts ist das israelitische Volk erwählt, um durch den Bund mit Jehova und das Bundesblut des Opfers gesühnt und geheiligt zu werden. — Aber die Erde des Altars ist umschlossen, verwahrt, zusammengehalten durch einen Kasten von Akazienholz und Erz, der nach

allen Dimensionen hin die Vierzahl darbot. Vier ist die Signatur der Schöpfung, im Judenthum die Signatur der ethischen Schöpfung, der Neuschöpfung, des Reiches Gottes, der Kirche. Die Akazie ist das unverwesliche Holz, das Symbol des Lebens; das Metall ist das Symbol des die dunkeln Erdenstoffe durchleuchtenden Lichtes (vergl. Bähr's Symb. Bd. I.). Der umschließende, zusammenhaltende Kasten ist also Bild des Reiches Gottes, der Kirche, die das sündige, aber zu entsündigende, das unheilige, aber zu heiligende Volk in sich faßt, damit es in ihr entsündigt, geheiligt werde. Die Sühne des Volkes geschieht nun, indem es durch das Opferblut bedeckt wird. Statt des Volkes selbst oder des Einzelnen aus ihm wird nun der Altar, das Symbol des Volkes, besprengt. Diese Sprengung trifft nun nicht zunächst den Inhalt des Altars, sondern den Kasten, aber wie dieser nur um des Inhalts willen da war, so galt auch die Besprengung seinem Inhalte; — oder vielmehr: die Kirche ist Sühn- und Heiligungsanstalt, aber sie hat diese Kraft nicht von sich selber, sondern von dem Versöhnungsblut, vermöge dessen sie ihren Inhalt, das Volk oder den Einzelnen aus ihm, bedeckt oder sühnt.

Was wir noch weiter über das Verfahren beim Brandopfer beizubringen haben, geben wir mit Bähr's Worten S. 364 ff.: „Das gesammte Verfahren nach dem Blutsprengen steht in mittelbarer oder unmittelbarer Beziehung zum Verbrennen des Ganzen auf dem Altar... Dahin gehört zuerst das Abziehen des Felles, welches der functionirende Priester erhielt. Etwas vom

Opfer sollte jedenfalls den Priestern zufallen, die ja mit ihrer ganzen äußern Existenz auf die Gaben angewiesen waren, die Jehova von Israel erhielt, und die er zum Theil ihnen, als seinen unmittelbaren Dienern und Hausgenossen, überließ. Beim Brandopfer mußte dies zumal der Fall sein, weil diese Opfergattung die wichtigste, allgemeinste und häufigste war.... Sollte aber andererseits das Brandopfer doch seiner Grundidee nach den Charakter der Ganzheit behalten, so war wohl keine Gabe zweckmäßiger und entsprechender, als das Fell; denn dies war nicht nur eine werthvolle Gabe, sondern auch kein Theil des Ganzen selbst, so daß dieses aufgehört hätte, ein Ganzes zu sein, und außerdem wies es doch auch zugleich als Hülle des Ganzen auf dieses Ganze, somit auf den unterscheidenden Charakter des Brandopfers hin... Dem Verbrennen ging sodann auch das Zertheilen des Thierkörpers voran. Dies war eben um des gehörigen Verbrennens willen nothwendig.... Wenn die Hinterschenkel und Eingeweide erst, nachdem sie gewaschen waren, auf den Altar kamen, so hat das seinen einfachen Grund darin, daß gerade jene Theile leicht mit Unrath beschmutzt sein konnten. Koth konnte und sollte auf keine Weise auf den Altar kommen, der dadurch verunreinigt worden wäre; da aber doch das Ganze sollte angezündet werden, so war eine Reinigung der mit Unrath angefüllten Eingeweide, wie auch, weil die Thiere beim Schlachten gewöhnlich die Excremente von sich lassen, der Hinterschenkel nöthig... Dem Waschen kann man daher so wenig als dem Zertheilen einen

unmittelbar bedeutsamen Zweck zuschreiben; beides ist hervorgerufen und bedingt durch das bedeutsame Verbrennen."

Drittes Capitel.

Dankopfer.

Der Gattungsname dieses mehrere Arten umfassenden Opfers ist שֶׁלֶם. Das Stammwort שלם heißt vollständig sein, im pi. und hi. vollständig machen, und da dies immer einen Mangel voraussetzt, ist es zugleich ein Ergänzen dessen, was fehlt, ein Ersetzen, Erstatten, Bezahlen, Vergelten; der Zweck ist eine restitutio in integrum, durch welche alle Mängel, Mißverhältnisse und Verkehrungen ausgeglichen und zur Harmonie zurückgeführt werden, woraus dann die Bedeutungen: Friede, Freundschaft, Heil sich von selbst ergeben, wie sie denn auch das Stammwort und seine Derivata darbieten. Suchen wir nun daraus den Namen unsers Opfers zu deuten, so dürfen wir nicht eine einzelne der angegebenen Bedeutungen herausreißen und sie auf unser Wort anwenden, sondern die ganze Idee des Grundwortes, die Gesammtheit aller Begriffe, die sich daraus entwickeln, in ihrer abstracten Einheit muß nothwendig in Betracht kommen. Vergleichen wir nun das Ganze des Opfers mit dem Ganzen seines Namens, so zeigt sich sogleich das Treffende der Wahl gerade dieser Bezeichnung in der Coincidenz der Sache und des Wortes nach ihren einzelnen Momenten. Wie

das Wort in seiner Entwickelung durch die Begriffsstadien des Vollständigmachens, Ersetzens, Bezahlens hindurchgeht zu seiner Blüthe und Frucht: Friede, Freundschaft, Heil, so bietet das Opfer als die concrete Darstellung der Idee diesen selben Entwickelungsgang dar.

Wie das Brandopfer, so geht auch das Dankopfer aus dem Gnadenstande der theokratischen Gemeinschaft hervor, auch bei ihm sind es nicht einzelne namhafte, diese Gemeinschaft aufhebende Sünden und sündige Zustände, sondern die Sünde im Allgemeinen, die gesühnt werden soll; — aber während das Brandopfer die allgemeinste, nicht speciell und eigenthümlich bestimmte Aeußerung des religiösen Bewußtseins ist, erscheint die religiöse Stimmung, welche die gemeinsame Grundlage des Dankopfers und Brandopfers bildet, nämlich das Bewußtsein der Unwürdigkeit für die theokratische Gemeinschaft, bei jenem noch besonders prägnirt durch das Bewußtsein unverdienter — entweder vorhandener oder noch zu erwartender Gnadenerweisungen von Seiten Jehova's. Mit dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott ist nothwendig das Gefühl der Sündhaftigkeit verbunden. Göttliche Wohlthat und Bewahrung wecken das Bewußtsein unverdienter Gnade, und also auch der Sünde. Zudem ist in jeder Hülfe Gottes auch die Nähe Gottes fühlbar. Nach einer tiefbegründeten Ansicht, die uns besonders häufig im alten Testament entgegentritt, ist die Nähe des (heiligen) Gottes für den (sündigen) Menschen verderblich: wer Gott siehet, muß sterben. Aehnliches bewirkte die, wenn auch nicht sicht-

bare, doch fühlbare Nähe Gottes in seinen Wohlthaten. Durch diese wird das Mißverhältniß im Verhalten des Menschen zu Jehova und Jehova's zum Menschen recht zum Bewußtsein gebracht, so daß das Bedürfniß, es auszugleichen, unabweisbar hervortritt. Durch jene Gnadenerweisungen zeigt Jehova seine Bundestreue, Er handelt so, als sei das Bundesverhältniß durchaus und in jeder Beziehung unverletzt, als sei der Mensch seiner Wohlthaten vollkommen würdig. Das ist er aber nicht; seine Sündhaftigkeit, auch wenn sie nicht in sündigen Thaten hervortritt, macht ihn derselben vielmehr gänzlich unwürdig. Dies Mißverhältniß soll durch das Dankopfer aufgehoben und ausgeglichen, das rechte Verhältniß restituirt werden; die Gemeinschaft, die Haus- und Tischgenossenschaft mit Jehova, so weit sie von Jehova abhängt, ist schon da, aber insofern sie vom Menschen abhängt, fehlt sie, er holt das Fehlende im Dankopfer nach, erstattet den Mangel, gleicht das Mißverhältniß aus und zwar, indem durch die Sühne desselben seine Sündhaftigkeit bedeckt, durch das Verbrennen der Opferstücke und des Speisopfers seine Thätigkeit und deren Früchte Jehova geweiht und er so würdig gemacht wird, am Tische Jehova's zu sitzen, Freund und Hausgenosse Jehova's zu sein. So gelangt er in Beziehung auf Gott durch das Dankopfer dahin, wo Gott in Beziehung auf ihn schon vorher war. Friede, Heil, Gemeinschaft und Freundschaft von Seiten Jehova's war da, das bewies eben Gottes Gnadenerweisung; von seiner Seite fehlte sie, diese Incongruenz wird aufgehoben, ausgeglichen, sein subjectiver

Zustand der objectiven Erscheinung congruent gemacht. Die Opfermahlzeit — Hauptsache, Ziel und letzter Zweck der ganzen Opferhandlung, — ist Symbol und Unterpfand der geschehenen Ausgleichung, der wiederhergestellten Harmonie.

Das Dankopfer hat nach Lev. 7, 11 drei Species: זֶבַח תּוֹדָה Lobopfer, זֶבַח נֶדֶר Gelübdeopfer, und זֶבַח נְדָבָה freiwilliges Opfer. Schwierig ist es, beim gänzlichen Schweigen der Urkunde über Zweck und Bedeutung dieser Opfer ihr Verhältniß zu einander und zum Genusbegriff zu constatiren. Die נדבות und נדרים werden stets zusammen genannt, die beiderseitigen Gesetze in Eins zusammengefaßt und ihre Ritus in den wesentlichen Punkten — dem Lobopfer gegenüber — identificirt. Dagegen wird das Gesetz über die תודה in einem besondern Abschnitt vorgetragen und enthält wenigstens eine wesentlich abweichende Bestimmung. Beim Lobopfer nämlich mußte das Fleisch an demselben Tage gegessen und alles Uebrigbleibende verbrannt werden, bei den beiden andern Arten durfte es auch noch am zweiten Tage verzehrt werden, am dritten aber unter keiner Bedingung. Doch unterschied sich auch das Gelübdeopfer vom freiwilligen Opfer dadurch, daß bei jenem alle Gebote über die Fehllosigkeit des Opferthieres beobachtet werden mußten, während bei diesem von der Strenge dieser Forderungen insofern nachgelassen wurde, als auch ein Thier, das ein zu langes oder zu kurzes Glied hatte, dazu genommen werden durfte (Lev. 22, 23).

So viel zeigt sich also bald, 1) daß zwischen dem

Lobopfer und den beiden andern ein entschiedenerer Gegensatz besteht, als zwischen diesen beiden letztern unter sich, und daß diese einen gemeinsamen Gegensatz zum Lobopfer bilden und doch auch unter sich wieder verschieden sind, so daß also die Dankopfer in zwei Classen zerfallen, deren eine wieder zweitheilig ist, — und 2) daß in Beziehung auf ihr Wichtigkeits- und Werthsverhältniß zu einander das Lobopfer das bedeutendste, wichtigste und heiligste, das freiwillige Opfer aber das am mindesten wichtige ist. Zur Erforschung alles Uebrigen sind wir auf die Namen gewiesen. Die specifische Bedeutung des זבח התודה läßt sich noch am leichtesten und unzweideutigsten aus dem Namen entwickeln. Die Bedeutung des Stammwortes יָדָה ist: professus, confessus est, und gratias egit, laudavit, celebravit. Der Zusammenhang beider Bedeutungen ist sehr naheliegend: die Anerkennung der göttlichen Wohlthaten und das Bekenntniß der eignen Sünde gestaltet sich eo ipso als Lob, Preis und Dank, wovon Psalm 51, besonders V. 5. 6 ein classisches Zeugniß ablegt. Daß Lob, Preis und Dank Motiv und Veranlassung dieser Opferspecies ist, liegt also am Tage, es ist diejenige Species, in welcher der Gattungsbegriff selbst als Hauptsache hervortritt, es ist das Schelem κατ' ἐξοχήν, ein Dankopfer im eigentlichsten und vollkommensten Sinne, das es mit der Ausgleichung des durch besondere göttliche Gnadenerweisungen hervorgerufenen Mißverhältnisses zu thun hat, es wird also auch billig im Ritus als das wichtigste und heiligste hervorgehoben. „Ist תודה — sagt Scholl l. c. V. 1,

S. 116 — ein Dankopfer, und zwar ein Dankopfer im Allgemeinen, ohne allen Nebenbegriff, so liegt offenbar der Gedanke sehr nahe, daß unter נדר und נדבה zwei verschiedene Species des Bittopfers zu verstehen seien, weil ja ohne diese Annahme der Mosaische Cultus keine Bittopfer im engern Sinne hätte." Demnach classificirt er so: 1) das Dankopfer, 2) das Bittopfer, a) als Gelobung, b) als freiwillige Gabe. Diese Ansicht, daß die Schelamim in Dank- (oder Lob-) und Bittopfer zerfallen, findet sich schon bei Philo und den Rabbinen, ferner bei Outram (de sacrif. I. 11, 1: sacrificia salutaria, ut quae semper de rebus prosperis fieri solerent, impetratis utique aut impetrandis,) und noch neuerlichst bei Hengstenberg (Beitr. III, 36: „Das Heil haben die Schelamim allerdings zum Gegenstande, aber je nach Verschiedenheit der Umstände wurden sie dargebracht entweder als verkörperter Dank für das ertheilte, oder als verkörperte Bitte für das zu ertheilende"). Auch Tholuck, l. c. S. 72 hat die Scholl'sche Eintheilung adoptirt und auch wir müssen ihr beistimmen. Zwar hat Bähr diese Auffassung bestritten (II, S. 385), sie läßt sich aber dennoch halten. Er sagt: „Scholl's Grund, weil ja ohne diese Annahme der Mosaische Cultus gar kein Bittopfer im engern Sinne hätte, kann an sich schon nichts gelten, denn was ließe sich nach dieser Methode nicht all in den Mosaischen Cultus hineinbringen?" Aber beruht das Bittopfer einmal auf einer richtigen religiösen Basis, ist die darin auszusprechende oder zu symbolisirende Idee wirklich in einem religiösen Be-

dürfniß begründet, was sich durchaus nicht bestreiten läßt und auch von Bähr selbst anerkannt ist *), so ist man allerdings berechtigt, zu erwarten, daß der Mosaismus als ein göttliches Institut diesem Bedürfniß entgegenkomme und es befriedige, ja man ist verpflichtet, eine Anordnung, die diesem Bedürfniß entspricht, aufzusuchen; und kann sich keinenfalls mit Bähr einstimmig erklären, wenn er die Meinung aufstellt: „es sei im Gegentheil charakteristisch für den Mosaismus und zeuge zu seinen Gunsten, daß ihm die sonst so gewöhnlichen Bittopfer fehlen; denn mit diesen verbänden sich gar leicht magische Vorstellungen über die die Gottheit bindende und zwingende Kraft dieser Opfer, wie meist mit den heidnischen Opfern." Was hätte Moses, wenn er sich durch solche Grundsätze hätte leiten, durch solche Befürchtungen hätte abschrecken lassen, nicht all aus dem Cultus hinauswerfen müssen? Die-

*) Er sagt: „Wohl mag man auch bei den Israeliten, in Verhältnissen, wo Gott um etwas angerufen wird, Opfer dargebracht haben, denn das Opfer war ja überhaupt factische Gottesverehrung und im Allgemeinen das Mittel, mit Jehova in Verbindung zu treten, gewiß waren aber diese Opfer dann Brandopfer und also keine Bittopfer im eigentlichen Sinne." — Worauf sich dies zuversichtliche „gewiß" gründet, verschweigt uns Bähr; wir zweifeln aber sehr an der Infallibilität dieser apodiktischen Aussage, um so mehr, als Bähr dadurch mit sich selbst gewissermaßen in Widerspruch geräth. Denn auch nach ihm ist das Brandopfer die allgemeinste, unbestimmteste Aeußerung theokratischer Frömmigkeit, der Ausdruck allgemeiner, nicht speciell modificirter Gottesverehrung. Durch eine solche Veranlassung würde aber das Brandopfer diesen allgemeinen Charakter verloren und eine scharf markirte Bestimmtheit erhalten haben, würde eo ipso zum Bittopfer geworden sein.

ſelben magiſchen Vorſtellungen von einer die Gottheit bindenden und zwingenden Kraft waren ja bei allen übrigen Opfern auch zu befürchten und können bei der geiſtigſten Art des Cultus, beim Gebet, ebenſo leicht eintreten. Abusus non tollit usum, das wußte Moſes ſo gut, wie wir es wiſſen. — Daran können wir übrigens hier auch noch erinnern, daß die Anſicht von einer die Gottheit bindenden und zwingenden Kraft des Gebetes — und alſo auch wohl des Opfers, das wenigſtens in unſerm Falle als verkörpertes Gebet betrachtet werden kann, — wenn ſie nur nicht als eine magiſche gedacht wird, keineswegs ohne Berechtigung iſt. Man erinnere ſich nur, wie häufig der Erlöſer in Gleichniſſen und ohne Gleichniſſe dem Gebete eine ſolche (freilich nichts weniger als magiſch-) zwingende Kraft beilegt. Warum aber ſollte dies im alten Teſtament nicht Anwendung finden? Wie ſich im neuen Teſtament dies Zwingende auf die Verheißung des wahrhaftigen Gottes gründet, ſo im alten Teſtament auf die mit einer Verheißung verbundene göttliche Einſetzung des Opfers. — Doch gehen wir von Bähr's allgemeinen zu ſeinen beſondern Gründen gegen die Scholl'ſche Eintheilung über. Er beſtreitet zunächſt die Ueberſetzung (der LXX) des שלם durch *σωτηριον*, — ob mit Recht oder Unrecht, kann uns hier gleichgültig ſein, da wir uns nicht davon überzeugen können, daß dadurch etwas Weſentliches für oder gegen die fragliche Anſicht gewonnen wäre. Dann fährt er fort: „Was ſodann die Behauptung angeht, unter זֶבַח שְׁלָמִים ſei ein Bittopfer zu verſtehen, ſo widerſpricht ſie nicht

minder dem Sprachgebrauch, denn שִׁלֵּם נֶדֶר heißt nimmer: ein Gelübde geloben, thun, sondern im Gegentheil: es abtragen, bezahlen, daher das Opfer auch immer am Ende der Gelübdezeit, nicht aber beim Beginn derselben gebracht wurde." Aber auch diese Demonstration ist vag und haltlos. Weder Scholl, noch sonst Jemand hat je behauptet, daß שִׁלֵּם נֶדֶר heiße: ein Gelübde geloben, und die Uebersetzung: ein Gelübde bezahlen — verschlägt ebenso wenig als die Bemerkung, daß das Opfer beim Schluß und nicht beim Beginn der Gelübdezeit gebracht worden sei, etwas gegen die Rubricirung unter die Bittopfer. Ob das Bittopfer vor oder nach der Erlangung des Erbetenen gebracht wurde, ändert ja in seiner Natur als Bittopfer nichts; daß es nachher gebracht wurde, macht das Bittopfer eben zum Gelübdeopfer *) und es liegt darin eine Annäherung an das Lobopfer, das ebenfalls nach empfangener Wohlthat gebracht wurde, aber sich darin unterschied, daß die Wohlthat ohne ein besonderes vorangehendes Gelübde des Menschen von Jehova

*) Die eigentliche und ursprüngliche Form des Gelübdes haben wir z. B. Gen. 28, 20 ff. Jakob thut ein Gelübde: „So Gott wird mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und Brot zu essen geben und Kleider anzuziehen, und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater führen, so soll der Herr mein Gott sein, und dieser Stein, den ich aufgerichtet habe zu einem Mal, soll ein Gotteshaus werden, und Alles, was du mir gibst, des will ich dir den Zehnten geben." Die Bitte tritt hier klar als die Grundlage hervor und ebenso sehr das Bedürfniß einer Ausgleichung des Mißverhältnisses, welches durch die Gewährung der Bitte im Verhältnisse Jakobs zu Jehova statt finden wird.

ausging. Diese Annäherung an das Lobopfer ist auch darin ausgesprochen, daß hier dieselben Anforderungen an die Fehllosigkeit des Opferthieres gemacht werden, wie dort.

Schwieriger ist die Bestimmung der נדבות zu ermitteln. Der Name bezeichnet eine freiwillige Darbringung. Freiwillig ist auch das Gelübdeopfer, insofern der erste Impuls dazu allein vom Menschen ausgeht, aber es trägt auch den Charakter der Nothwendigkeit oder der Verpflichtung, insofern das Gelübde einmal übernommen und durch das Eingehen Gottes in dasselbe sanctionirt und unverbrüchlich gemacht ist. Die נדבה hingegen muß eine durchaus und in jeder Beziehung freiwillige Gabe sein, die auch ohne Verletzung einer bestimmten religiösen Pflicht hätte unterbleiben können, was vom Gelübdeopfer — war das Gelübde einmal ausgesprochen — nicht gesagt werden kann. Hält man diesen Charakter fest, — und bringt auch hier den Gattungsbegriff in Anwendung, so kann das freiwillige Opfer nur eine, die göttliche Wohlthat oder den göttlichen Segen anticipirende Beziehung haben, entweder daß es in Beziehung auf eine zu erflehende specielle, namhafte Gnadenerweisung sich bezieht und dann vom Gelübdeopfer sich dadurch unterscheidet, daß dieses erst nach der Gewährung des Erbetenen, wodurch es den Charakter der Nöthigung erhielt, jenes aber vor der Gewährung des Erbetenen gebracht wurde, also durchaus und in jeder Beziehung als freie Gabe erschien — oder daß es, ohne Beziehung auf bestimmte, einzelne, namhaft zu erbittende Wohl-

thaten, das Wohlergehen überhaupt oder dessen Fortdauer bezweckte.

So bildet also das freiwillige Opfer den schärfsten Gegensatz gegen das Lobopfer, während das Gelübdeopfer in der Mitte zwischen beiden steht. Mit dem Lobopfer hat es das Gemeinsame, daß die göttliche Gnadenerweisung bei seiner Darbringung schon geschehen ist, mit dem freiwilligen Opfer aber, daß der erste Impuls dazu ein durchaus freiwilliger war; von jenem unterscheidet es sich durch den freien Entschluß des Menschen, aus dem das Gelübde hervorgegangen, von diesem durch die religiöse Nöthigung, die es durch die göttliche Erfüllung seiner Bitte erhalten hat. Daraus erklärt sich auch vollkommen die Steigerung, die in den betreffenden Verordnungen angedeutet ist. Am höchsten steht das Lobopfer, es ist das heiligste, das wichtigste, denn es bezieht sich rein auf göttliche Gnade ohne irgend welches Dazuthun des Menschen; minder heilig ist das Gelübdeopfer, indem hier zwar die Wohlthat schon empfangen, aber durch Bitte oder Gelübde des Menschen hervorgerufen ist; am mindesten heilig und wichtig ist das freiwillige Opfer, indem hier der Mensch allein die Initiative ergreift und das Opfer bringt, ehe noch irgend eine Nöthigung dazu vorhanden war.

Entscheidend für unsere Ansicht, daß die Schelamim auch Bittopfer umfassen, sind auch diejenigen Fälle, wo bei traurigen Ereignissen und allgemeinen Calamitäten, z. B. Richt. 20, 26; 21, 4; I. Sam. 13, 9; II. Sam. 24, 25 Schelamim dargebracht werden, wel-

ches sich nur durch die Annahme erklärt, daß sie Bittopfer waren um Abwendung des Uebels und Herbeiführung des Wohlergehens. Daß die destructive Kritik eine so naheliegende und befriedigende Erklärung dieser Erscheinung ignorirte, liefert ein neues Zeugniß ihrer Willkühr und Unverbesserlichkeit.

Was das Material des Dankopfers betrifft, so war die Wahl des Opferthieres nach Geschlecht und Gattung freigegeben. „Die Schelamim waren nach den Brandopfern die umfassendste und bei weitem häufigste Opfergattung, darum konnten auch alle opferbaren Thiere, wie zu jenen, dazu gebraucht werden, insofern sie aber im Range den Brandopfern nachstanden, wurden auch weibliche Thiere zugelassen, was bei den Brandopfern nicht geschehen durfte. Daß niemals Tauben vorkommen, hat seinen Grund nicht in einem Verbot, sondern offenbar darin, daß eine oder zwei Tauben nicht zu einer Mahlzeit — und diese war doch hier das Charakteristische — dienen konnte." (Bähr II, 378.)

Wir gehen nun zu einer nähern Betrachtung des Verfahrens mit den Dankopfern über. Handauflegen und Tödten ist durchaus wie bei allen andern Opfern, auch die Blutsprengung bietet nichts Absonderliches dar, indem sie auf dieselbe unbestimmte Weise, wie beim Brand- und Schuldopfer geschieht. Dennoch bietet sie uns Stoff zu einer ausführlichen Besprechung. Hören wir zunächst unsern geehrten Gegner II, 379. 380: „Zwar ist das Blutsprengen nicht besonders modificirt, sondern ganz gleich dem Brand-

und Schuldopfer; allein eben dies ist das Beachtungswerthe, denn nach der gewöhnlichen Ansicht vom Wesen und Zweck der Schelamim will die Sühne, welche durch diesen Act bedeutet wird, gar nicht dazu passen. Gibt man aber dem Schuldopfer sühnende Kraft (und wer wird dies nicht thun?), so ist es unmöglich, sie den Schelamim abzusprechen, eben weil bei ihnen die Sühnceremonie völlig dieselbe ist.... Wir müssen diesen Act auch hier für das nehmen, was er überhaupt beim Opfer ist, nämlich Kern und Centrum desselben. Der Begriff der Sühne ist vom Mosaischen Opfer im Allgemeinen unzertrennlich und fällt mit demselben gewissermaßen in Eins zusammen. Die Schelamim wären gar keine Opfer, wenn sie keine sühnende Kraft hätten; mögen sie immerhin noch einen speciellen Zweck gehabt haben, so beruht und bewegt dieser sich auf jenem allgemeinen Grunde der Sühne. Nach Mosaischer Vorstellung kann der Mensch nicht mit dem Heiligen Israels in irgend ein Verhältniß oder Gemeinschaft treten, von welcher Art sie auch sein oder welchen Zweck sie auch haben mag, ohne Sühne. Was aber namentlich die Grundidee der Schelamim betrifft, so steht diese mit der Idee der Sühne durchaus nicht im Widerspruch, vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang. Denn das Wort שלם weist seiner Grundbedeutung nach unmittelbar auf Ergänzung des Unvollkommnen, auf Abtragung des Schuldigen, auf Ausgleichung hin, und der Opfernde erscheint, auch abgesehen von der allgemeinen Sühnbedürftigkeit, hier noch insbesondere in einem Zustande, welcher der Ausgleichung bedarf,

und erst, wenn dieser Zustand gehoben ist, kann der des שלום erfolgen. Die Beziehung auf die Sünde und Sühne zeigt sich auffallender Weise gerade bei derjenigen Art der Schelamim, welche die wichtigste und häufigste ist und beim ersten Blick am wenigsten diese Beziehung zu haben scheint, beim Lobopfer, am bestimmtesten und deutlichsten. Das Wort תודה kommt von הודה, welches ebenso heißt: dem Jehova seine Schuld, Sünde, Missethat bekennen, eingestehen, — als: dem Namen Jehova's Lob und Preis bringen (vergl. besonders I. Kön. 8, 33, wo beide Bedeutungen zusammenfallen). Der hebräische Sprachgebrauch ist hier aus dem eigenthümlichen Mosaischen Religionsbegriff hervorgegangen. Die Erkenntniß der Sünde ist nur möglich im Lichte der Heiligkeit Gottes, indem der Mensch seine Sünde bekennt vor Gott, bekennt er daher auch eo ipso die Heiligkeit Gottes ... und dies Bekenntniß .... ist zugleich Lob und Preis Gottes. Bei dem זבח תודה dachte demnach der Hebräer nothwendig an Bekenntniß der Sünde, und daran knüpfte sich dann auch unmittelbar die Idee der Sühne an, es lag somit recht eigentlich im Wesen dieses Opfers, sühnend zu sein."

Wir haben diese treffliche Deduction ziemlich in extenso und mit den eignen Worten des geehrten Verfassers gegeben, nicht nur in irenischem Interesse, wegen ihrer klaren, bündigen und überzeugenden Durchführung und unserer Uebereinstimmung damit, sondern zugleich auch in polemischem Interesse.

Es muß uns nämlich auffallen, daß wir hier keine

Invective gegen die juridische Theorie finden, nicht nur wegen der Analogie des sonstigen Verfahrens, sondern vornehmlich, weil einige frühere Aeußerungen im allgemeinen Theile dieselbe und zwar als eine besonders siegreiche hier in Aussicht stellten. S. 281 hieß es nämlich: „Ingleichen widersprechen (se. der juridischen Ansicht) die Dankopfer, bei denen es zugestandnermaßen sich nicht um Büßung einer Strafe, am wenigsten einer Todesstrafe handelte, und Gott nimmer als strafender Richter erschien. Da nun das Tödten hier ganz und gar dasselbe war, wie bei den Sünd- und Schuldopfern, so kann es auch an sich nimmer ein Strafact gewesen sein." — Und S. 340: „Einen directen Beweis gegen jene Ansicht (nämlich des Handauflegens als Symbol der Sündenimputation) geben die Dankopfer, bei welchen das Handauflegen gerade ebenso geschah, wie bei den Sündopfern, und doch kann hier zugestandnermaßen von Sündenimputation und Bestrafung nicht die Rede sein." Diese Aussprüche concentriren und stützen sich einzig auf das „zugestandnermaßen". Jede Beweisführung und argumentatio e concessis ist aber nur eine halbe und darum gar keine, sie hat bloß subjective und momentane Bedeutung und entbehrt durchaus alles objectiven Haltes. Was der eine Gegner zu- und preisgegeben hat, kann der andere zurückbehalten; ja auch dem erstern kann es Niemand wehren, wenn er etwa zu besserer oder wenigstens anderer Einsicht gelangt und seine concessa zurückfordert. Bähr durfte sich also nicht damit begnügen, diese Zugeständnisse so ohne Weiteres zu be-

nutzen, er mußte sie auch als unumgänglich nothwendig darthun. Daß er dies ll. cc. nicht that, kann der Leser ihm nicht verargen, denn dort, wo bloß vom Allgemeinen die Rede war, war nicht der Ort dazu, und so lange die eigenthümliche Bedeutung der Dankopfer nicht entwickelt war, konnte er den Widerspruch der Idee des Dankopfers gegen die Ideen der Stellvertretung und Imputation nicht als unabweisbar darthun; aber er kann seinem Leser es ebenso wenig verargen, wenn er den Glauben an diese Unabweisbarkeit so lange aufschiebt, als Bähr den Beweis derselben. Warum befriedigt nun Bähr hier unsere Erwartungen nicht, warum erinnert er uns an das alte Sprüchwort: hic Rhodus, hic salta? Warum verzichtet er hier auf die Vortheile, die er so zuversichtlich in Aussicht gestellt hatte? Antwort: weil hier seine eigne Deduction dem entgegensteht, weil er hier diejenigen Gründe und Ansichten, welche bei den nachgiebigen Gegnern die von ihm benutzten Zugeständnisse hervorgebracht hatten, schlagend und siegreich als nichtig darthut. Diese hatten nämlich die Handauflegung als Symbol der Sündenimputation aufgegeben, weil sie auch bei den Dankopfern vorkommt, bei denen es sich nach ihrer Meinung nicht um menschliche Sünde und göttliche Gerechtigkeit, sondern nur um göttliche Wohlthat und menschlichen Dank, um ein freudiges und friedliches Verhältniß zwischen Jehova und dem Menschen handelt. Bähr aber thut ihnen den Liebesdienst, unwiderleglich zu zeigen, daß sie sich unnöthig eines bedeutenden Vortheils entschlagen haben, daß es sich bei den Dank-

opfern neben der Idee des Dankes, des Lobes und Preises, des Friedens und der Freundschaft auch um Sünde und Sühne handelt. Damit gibt er dem Gegner das Terrain, welches dieser als unsicher, schwankend und unhaltbar aufgegeben hatte, sicher und wohlbefestigt zurück *). Wäre bei den Dankopfern nicht von Sünde und Sühne die Rede, so könnte auch unmöglich von Sündenimputation und Stellvertretung die Rede sein; ist aber Sünde und Sühne die Basis des Dankopfers wie jedes andern Opfers, so läßt sich nicht einsehen, was für ein Grund noch statt finden könnte, die Stellvertretung hier aufzugeben, während man Grunds genug hat, sie bei andern (bei Sünd- und Schuldopfern) noch festzuhalten, und man muß erwarten, daß jene voreiligen Zugeständnisse je eher je lieber zurückgenommen werden, und andererseits unser Verfasser ebenso seine beiden aus den Dankopfern hergenommenen Gründe gegen die juridische Theorie aufgebe und anerkenne, daß diese Theorie mindestens durch die Idee der Dankopfer nicht mehr gedrückt werde, als durch die Mosaische Opferidee überhaupt und die Idee der Sünd- und Schuldopfer insbesondere. Daß aber die Opferidee überhaupt gar wohl zu ihr passe, haben wir

*) Er hätte darum auch füglich die Anmerkung zurückbehalten können, welche er zu der citirten Stelle S. 340 macht: „Ungenügend ist von Meyer's Meinung (Blätter X, 53): „bei den Dankopfern werde hierdurch die Unwürdigkeit für die Wohlthaten zu erkennen gegeben"". Denn er sagt S. 379 f., wo er den Begriff der Sühne auf die Idee des Schelamim anwendet, ganz dasselbe, nur ausführlicher, treffender und überzeugender — freilich zu anderm Zweck.

dargethan; daß die Idee der Sünd- und Schuldopfer nicht minder ihr vollkommen angemessen sei, werden wir noch darthun. Und handelt es sich beim Dankopfer um Sünde, so auch um Tod, der der Sünde Sold ist; findet hier eine Sühne statt, so ist auch die Strafgerechtigkeit oder Heiligkeit Gottes, vor der die Sünde bedeckt, gesühnt wird, dabei; und steht der Mensch dem heiligen Gott als Sünder gegenüber, so steht der heilige Gott dem Menschen auch als zürnender, strafender Richter gegenüber.

Eine Eigenthümlichkeit des Rituals der Dankopfer ist das Heben und Weben, תְּרוּמָה und תְּנוּפָה, welches mit den für den functionirenden Priester abgesonderten Theilen, nämlich der Brust und der rechten Schulter, vorgenommen wurde. Nach der jüdischen Tradition, die auch mit einzelnen Andeutungen der Urkunde übereinstimmt (Exod. 29, 24; Lev. 8, 27), legte der Priester die fraglichen Stücke auf die Hände des Opfernden, und seine Hände unter dessen Hände, und bewegte diese erst in horizontaler Richtung (wahrscheinlich nach allen vier Weltgegenden hin) und dann in verticaler Richtung. Jenes wurde Weben, dieses Heben genannt. Die Ceremonie war übrigens so vertheilt, daß die erste Hälfte derselben, nämlich das Weben, mit der Brust (daher Webebrust, חֲזֵה הַתְּנוּפָה genannt), das Heben hingegen mit der Schulter (Hebeschulter, שׁוֹק הַתְּרוּמָה), Lev. 7, 30. 32. 34 vorgenommen wurde. Daß diese Ceremonie eine Weihe an Jehova, den Herrn des Himmels und der Erde, von Seiten des Opfernden, vermittelt durch den Priester, be-

abſichtigte, ergibt ſich unzweideutig aus dem Ritus ſelbſt, iſt auch Num. 8, 11, wo dieſelbe Ceremonie bei der Weihung der Leviten vorgenommen wird, ausgeſprochen und von der geſammten Tradition einſtimmig gelehrt. Es kommen hier aber namentlich zwei Fragen in Betracht: warum fand das Weben und Heben der Bruſt und Schulter bloß bei den Schelamim und nicht bei andern Opfern, und warum gerade nur bei dieſen Opferſtücken und nicht auch bei den andern ſtatt?

Durch das Heben wurde die Gabe in Beziehung geſtellt zu Jehova als dem überweltlichen, der über das Dieſſeits erhaben iſt und als ſolcher im Himmel thronend gedacht wird; durch das Weben zu Jehova als dem dieſſeitigen Gott, der auf der Erde, näher unter ſeinem Volke, wohnt. Daraus erklärt es ſich, daß, wo beide Ritus getrennt und einzeln vorkommen, das Heben eine Weihe an Jehova ohne alle andere Beziehungen bezweckte, das Weben aber eine ſolche Weihe an Jehova, nach welcher das Geweihte den Prieſtern als Dienern und Beamten Jehova's zufiel. Das Erſtere fand Anwendung bei den Fettſtücken des Opferthieres, ſowie bei dem Theile des Speisopfers, der auf den Altar kam, um verbrannt zu werden (Lev. 2, 9; 4, 8—10; 6, 15) *); das Andere bei ſolchen

*) Bähr II, 356 beſtreitet zwar gegen Winer I, 553 f., daß hier das Wort תְּרוּמָה daſſelbe ſagen wolle, wie bei der Schulter des Dankopfers, es ſei kein beſonderer Ritus, ſondern ein von der Nothwendigkeit gefordertes Hinaufheben auf den Altar. Indeß haben wir uns davon nicht überzeugen können. Denn als (weſentlicher) Ritus wird es offenbar und beſonders Lev. 4, 8—10

Gaben, die nachher dem Priester oder dem Heiligthum zufielen, z. B. bei den Erstlingsgarben und Erstlingsbroten (Lev. 23, 11. 12. 20), bei der Weihung der Leviten (Num. 8, 19), wo es nach der Webung ausdrücklich heißt: Er gab sie zu Geschenken Aaron und seinen Söhnen. Doch scheint dieser Unterschied im Sprachgebrauch nicht immer festgehalten und die Ausdrücke mitunter promiscue gebraucht worden zu sein, so z B. Exod. 36, 6 und 38, 24, wo die Beiträge zum Bau des Heiligthums einmal als Webe und das anderemal als Hebe bezeichnet sind. — Außerdem ist zu beachten, daß beide Ceremonien höchst selten nur mit der ganzen Gabe, meist aber mit einem Theile (dem Ersten und Besten) derselben vorgenommen wurden, so bei den Erstlingsgarben als den Repräsentanten der ganzen Aernte, bei den Fettstücken als der Blüthe des gesammten Fleisches, bei der ersten Handvoll vom Speisopfer als Anbruch des Ganzen, bei Brust und Schulter als den besten Theilen des eßbaren Fleisches. Das Ganze gehört Jehova, Ihm muß es gegeben werden, dieser Pflicht ist — vermöge göttlicher

---

hervorgehoben: „Das Fett des Sündopfers soll er heben .... gleichwie er es hebet vom Ochsen im Dankopfer". Daß das Heben dann zweimal bei den Dankopfern (beim Fett und bei der Schulter) vorgekommen sei, beweist nichts dagegen. Daß die Fetttheile und die Speisopfer einer förmlichen Weiheceremonie unterzogen wurden, zeigt auch Exod. 29, 22 ff. und Lev. 8, 25 ff., wo beides mit der Hebeschulter zugleich auf den Händen der Priester gewoben und dann auf dem Altar verbrannt wird. Daß Schulter und Fettstücke gegen allen sonstigen Gebrauch aber gewoben, nicht gehoben werden, muß in der Eigenthümlichkeit der Priesterweihe seine Erklärung finden.

Indulgenz — durch die Weihe des Ersten und Besten Genüge geschehen, durch diese Weihe also erhält der Israelit das Recht, das Uebrige zu anderweitigem Zweck zu gebrauchen; im Ersten ist das Ganze geweiht und geheiligt (Röm. 11, 16); er erhält das Uebrige gleichsam als Geschenk von Jehova zurück. Diese Weihe gibt ihm also erst das Recht, das (übrige) Ganze zu gebrauchen; wird aber wirklich das Ganze dargebracht, so ist damit diese Weiheceremonie überflüssig, da die völlige Dahingabe eo ipso Weihe ist.“

Gehen wir nun zur Beantwortung unserer oben aufgestellten zwei Fragen. Bei den Brandopfern fand gar kein Heben und Weben statt, weil das völlige Verbrennen des ganzen Thieres eo ipso eine Weihe war und nichts davon zu anderweitigem Gebrauch übrig blieb. Bei den Sünd- und Schuldopfern fand das Heben der Fetttheile statt, weil das übrige Fleisch zu anderer Bestimmung übrig blieb, nicht aber das Heben und Weben der Schulter, weil nicht diese allein, sondern das ganze übrige Fleisch den Priestern zufiel. Bei den Dankopfern hingegen fand neben dem Heben der Fetttheile auch noch ein Heben und Weben der Brust und Schulter statt. Diese sind das Beste des übrigen (eßbaren) Fleisches, indem sie gewoben werden, werden sie Jehova geweiht und fallen nachher seinen Dienern zu, und das Uebrige wird zugleich auch geweiht und geheiligt, der Opfernde erhält es als Geschenk von Jehova zurück zu anderweitigem Gebrauch und zwar zur Opfermahlzeit. Auffallend ist nur, daß die dem Priester zufallenden Opferstücke nicht bloß ge-

woben wurden, wie man erwarten sollte, sondern theils gewoben, theils gehoben. Aus Lev. 10, 15, wo von beiden Stücken das Weben ausgesagt wird, erscheint das Letztere als das für diesen Fall Wichtigere und eigentlich Wesentliche. Vielleicht sollte durch die Verbindung beider Ritus die Idee, daß Jehova, der unter seinem Volke wohnt, derselbe sei, der im Himmel thront, ausgesprochen werden. —

Was das theilweise Verbrennen betrifft, so bildet hierin das Dankopfer einen mit dem Sünd- und Schuldopfer gemeinsamen Gegensatz zum Brandopfer. Das Verbrennen als Symbol der sich heiligenden Dahingabe war wesentliches Moment jedes Opfers. Beim Brandopfer ist diese Idee die vorherrschende und so stark accentuirte, daß sie keiner folgenden Raum läßt. So wenig sie nun auch bei den übrigen Opfern fehlen darf, so kann sie doch bei ihnen, eben weil das Brandopfer neben ihnen bestand, in den Hintergrund treten und das gänzliche Verbrennen zu einem theilweisen hinabsinken, und muß es, weil andere Rücksichten die Conservation eines Theiles des Opferfleisches fordern, wie namentlich beim Dankopfer das Bedürfniß der Mahlzeit. Es kommt nun darauf an, welche Theile und warum diese verbrannt wurden. Wir begnügen uns in Beziehung auf das Erstere, mit Umgehung der sprachlichen und archäologischen Untersuchungen *), die Re-

*) Diese findet man bei Bochart (hieroz. I, 2. 45); bei Iken (dissertt. ed. Schacht II, 4), bei Bähr II, 353 f. und bei Gesenius im thes. s. singg. vocc.

sultate anzugeben. Es kam nämlich alles Fett, bei den Schafen auch der Fettschwanz, die Nieren und die Leberlappen auf den Altar. „Aus Lev. 3, 16; 7, 30, 31, wo alle diese Theile unter dem Namen „„Fett"" zusammengefaßt werden, erhellt auf das Bestimmteste, daß die Nieren und der Leberlappen nicht als etwas Besonderes, dem Fett gegenüber für sich Selbstständiges, das als solches auch besondere Bedeutung gehabt, zu betrachten sind, sondern eben mit zum Fett gehören; wie bei den Schafen der Fettschwanz, so sind bei allen Opferthieren überhaupt die Nieren die fettesten Theile, sie sind ganz und gar mit Fett überzogen und bedeckt... Gleiches gilt auch von dem Leberlappen: nicht um die Leber selbst war es hier zu thun, sondern nur um das Augmentum (יוֹתֶרֶת) derselben, d. i. um den fettigen Theil. Es sollte also von dem Opferthiere alles Fett selbst und außerdem die fettesten Theile auf den Altar kommen. Das Fett aber ist dem Orientalen synonym mit dem Besten überhaupt (Gen. 45, 18; Psalm 81, 17; Num. 18, 12; II. Sam. 1, 22; Psalm 22, 30 ꝛc.)" (Bähr II, 380 f.). Das Fett ist das Beste, die Blüthe des Fleisches; da nicht das ganze Fleisch verbrannt werden sollte und konnte, so wurde als Repräsentant des Ganzen das Beste desselben dahingegeben. Der Idee der völligen Dahingabe war ja ohnehin schon durch das vorangehende Brandopfer genügt, und diese Ergänzung durch das Brandopfer ist auch in der Bestimmung Lev. 3, 5 ausgesprochen, wonach das Dankopfer עַל־הָעֹלָה auf dem (täglichen?) Brandopfer auf dem Altar angezündet werden soll.

Das Dankopfer schloß mit einer feierlichen und förmlichen Mahlzeit, welche einerseits der Opfernde selbst und andererseits auch der Priester mit Zuziehung der beiderseitigen Familien zu vollziehen hatte. Diese Mahlzeit ist das eigentlich Unterscheidende des Dankopfers, wodurch es seine individuelle Bedeutung erhält. Zwar erhielt und aß der Priester auch vom Fleisch des Sünd- und Schuldopfers, aber es fehlte diesem Essen der eigentliche Charakter der Mahlzeit, das Essen en famille. Die Bedeutung dieser Mahlzeit haben wir schon früher erkannt. Sie stellt das Freundschafts- und Friedensverhältniß mit Jehova dar, ist Symbol der Haus- und Tischgenossenschaft mit Ihm; wie Er seine Freunde an seinem Tische speist, so auch seine Diener und Haushalter, die Priester. Mit der Mahlzeit ist der Begriff des Heils und der Freude verbunden, ohnehin war das Opfer ja meist in Folge besonderer göttlicher Wohlthaten gebracht und darum an sich schon freudiger Art. „Darum wird die Opfermahlzeit auch als ein Fröhlichsein vor Jehova bezeichnet Deut. 12, 12. 18... Immer aber blieb dies Essen und Fröhlichsein ein religiöses („„vor Jehova"") und daraus gingen mehrere besondere, dasselbe betreffende Ritualvorschriften hervor, so vorerst, daß es nur an einem levitisch reinen Ort statt finden durfte und nur levitisch Reine daran Theil nehmen durften" (Bähr II, 374). Aus dieser religiösen Bedeutung der Mahlzeit geht auch die Bestimmung hervor, daß sie am ersten oder spätestens am zweiten Tage vollendet sein, alles aber dann noch Uebrige verbrannt werden mußte und bei Strafe der Ausrottung

zu essen verboten war (Lev. 19, 8). Das Fleisch war nämlich am dritten Tage פִּגּוּל, ein Gräuel (Lev. 7, 18; 19, 7). Dies Wort, das Ezech. 4, 14 parallel mit נְבֵלָה, Aas, steht und Jes. 65, 4 von unreinen Speisen gebraucht ist, ist durchaus synonym mit שֶׁקֶץ, dem eigentlichen Worte für unreine, durch das Gesetz verbotene Speisen (Lev. 11). „In den warmen Ländern tritt die Fäulniß bekanntlich viel schneller ein, so daß das Fleisch, wenn es nicht auf das sorgfältigste und künstlich aufbewahrt wird, am dritten Tage schon anfängt, in Fäulniß überzugehen. Das Faule ist eo ipso das Unreine, und wenn nicht einmal Sauerteig zu den Opferbroten kommen durfte, weil er eine in Gährung befindliche und also im Uebergang zur Fäulniß begriffene Masse ist, so konnte noch viel weniger Fleisch, welches stinkend oder faulend zu werden anfing, zu einer Opfermahlzeit dienen. Darum war denn auch das Essen am dritten Tage untersagt. Die schicklichste Art aber, das etwa noch übrige Fleisch der Fäulniß zu entziehen, war offenbar das Verbrennen, was jedoch natürlich nicht auf dem Altar geschah und keine heilige Handlung mehr war. Hieraus erklärt sich auch, warum das Lobopfer noch am nämlichen Tage, und nicht, wie die beiden andern Unterarten, auch am zweiten gegessen werden sollte: es war das heiligste, wichtigste,... bei ihm mußte auch das Fleisch möglichst rein, d. i. möglichst frisch sein, bei den zwei andern Arten, die eine Stufe tiefer stehen, konnte wenigstens ein Tag, aber nicht mehr, zugegeben werden" (Bähr II, 375. 376). Eben aus der Stufenfolge der Heiligkeit erklärt sich

auch, daß das Opferthier bei der dritten Art nicht ganz fehllos zu sein brauchte, jedoch nur solche Fehler haben durfte, die auf das zu essende Fleisch durchaus keinen Einfluß hatten.

B. Opfer, welche die Wiederherstellung des zerrissenen theokratischen Verbandes bezwecken, oder Sühnopfer im engern Sinne.

Die Berechtigung, die Sünd- und Schuldopfer unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu stellen, gibt uns schon die Namensverwandtschaft. חַטָּאת, Sündopfer, und אָשָׁם, Schuldopfer, sind, mag die specifische Verschiedenheit auch sein welche sie wolle, doch jedenfalls synonyme Begriffe. Die damit benannten Opfer stehen jedenfalls in unvergleichbar näherer Beziehung zu einander, als zu den Oloth und Schelamim. Ihre Wesensverwandtschaft liegt nun aber darin, daß das Object der Sühne bei beiden einzelne namhafte Sünden sind, während die andern beiden Opfer sich nie auf einzelne Sünden, sondern nur auf die Sünde im Allgemeinen beziehen. Ihre nahe Verwandtschaft spricht sich vornehmlich darin aus, daß es bei den namhaft gemachten Fällen schwer hält, die gehörige Grenze zu ziehen. Außerdem ist das Ritual, obschon in einer Hauptsache wesentlich verschieden, doch in allem Uebrigen bei beiden durchaus dasselbe, wie auch Lev. 7, 7; 14, 13 es ausdrücklich ausspricht: „wie das Sünd-

opfer, also soll das Schuldopfer auch sein, aller beide soll einerlei Gesetz sein".

Bei solcher Verwandtschaft mag denn immerhin der einmal geltende — obschon nicht biblische — Sprachgebrauch, wonach beide mit dem gemeinsamen Namen Sühnopfer bezeichnet werden, unangefochten bleiben. Zwar ist die Sühne der Begriff des Opfers überhaupt, da aber bei den Brand- und Dankopfern die Sühne nur eine allgemeine, unbestimmte ist, bei den Sünd- und Schuldopfern aber eine specielle, bestimmte, zudem auch — bei den Sündopfern wenigstens — eine gesteigerte, da ferner bei jenen die Sühne nur Grundlage, nicht Zweck und Ziel, bei diesen aber ausschließende Hauptsache ist, so können sie auch mit Recht Sühnopfer κατ' ἐξοχήν genannt werden.

Viertes Capitel.

Das Sündopfer.

„Der Name dieser Opfergattung חטאת, eigentlich Sünde, weist sehr bestimmt und unmittelbar auf ihren Zweck hin, sie hat es mit der Sünde zu thun, d. h. sie bezweckt Aufhebung, Sühne der Sünde. Zwar ist dies Zweck des Opfers überhaupt, denn allen verschiedenen Opfergattungen liegt der Begriff der Sühne zu Grunde; wenn nun eine einzelne Opfergattung noch besonders ihren Namen davon führt, so folgt, daß sie sich nicht auf die Sünde im Allgemeinen, sondern im Besondern, also auf einzelne bestimmte Sünden beziehen

muß, und die Sühne dieser bestimmten einzelnen Sünden ihr besonderer ausschließlicher Zweck ist." So spricht sich Bähr II, 386 f. einstimmig mit unserer frühern Untersuchung über diesen Gegenstand aus. Es fragt sich nun zunächst, ob alle einzelnen, namhaften Sünden ohne Ausnahme dieser Sühne unterliegen, und wenn nicht, aus welchem Grunde? Antwort darauf gibt uns Num. 15, 27—30: „Wenn eine Seele בִּשְׁגָגָה (d. i. aus Irrthum, Versehen, unabsichtlich) sündigt, die soll eine jährige Ziege zum Sündopfer bringen, und der Priester soll eine solche Seele sühnen mit dem Sündopfer wegen des Versehens vor Jehova, sie zu sühnen, damit sie Vergebung erlange. Wenn aber eine Seele etwas thut בְּיָד רָמָה (mit aufgehobener Hand, d. i. aus Frevel, Empörung, Muthwillen), die lästert Jehova und eine solche Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volk." Damit übereinstimmend heißt es Lev. 4, dem eigentlichen locus classicus vom Sündopfer, wenn eine Seele sündigt בשגגה an irgend einem Gebote des Herrn, V. 4 (13). 22. 27, die soll ein Sündopfer bringen. Also nur solchen Sünden, welche aus Irrthum, Uebereilung und unabsichtlich begangen waren, keineswegs aber vorsätzlichen oder muthwilligen Sünden kam die Sühne durch Sündopfer zu gut. Die letztern nämlich, indem sie den Charakter der Empörung gegen Jehova, den König Israels tragen und also Majestätsverbrechen sind, müssen mit dem Tode bestraft werden. Es trat nämlich hier das theokratisch-polizeiliche Interesse mit solchen Ansprüchen auf, daß der Sühne durch Opfer und der durch sie zu bewir-

kenden Wiederaufnahme in den theokratischen Verband kein Raum gelassen wurde. Eine Ausschließung solcher Vergehen von der theokratischen Sühne wurde gebieterisch gefordert durch die Sicherstellung des ganzen theokratischen Staatsverbandes, dessen Bestand ohne dies der Willkühr, dem Muthwillen, der Frechheit preisgegeben gewesen und dem unausbleiblichen Untergange entgegengeeilt sein würde. Die unvorsätzlichen Uebertretungen bestehender Gesetze greifen nicht so auflösend und zerstörend ein, sie gehören mehr vor das Forum des eignen Gewissens, als vor das der weltlichen Gerichtsbarkeit. Der Mosaismus geht aber weiter, er beurkundet auch hier seine größere Sensibilität für die Sphäre der Sittlichkeit, er erkennt auch in der unabsichtlichen, unwissentlichen Sünde das Sündhafte, Unheilige, von Gott Trennende. Beim unvorsätzlichen Mord ist zwar nicht der Mord die Sünde, wohl aber eben das שגג, das ihn veranlaßte, dieser Mangel an Vorsicht und Umsicht, an Aufmerksamkeit und Wachsamkeit, aus dem die That hervorging. Auch dieser Mangel ist eine Sünde, ein Bundesbruch, eine Verletzung des Gebotes: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig — und schließt somit aus der theokratischen Gemeinschaft aus; aber es ist keine gewollte, beabsichtigte, prämeditirte Verletzung des Gesetzes, und je weniger das Schwert der weltlichen Gerechtigkeit hier einzugreifen berufen ist, um so mehr findet die religiöse Sühnanstalt hier Raum.

Mit dieser Ausschließung der vorsätzlichen Sünden begnügt sich Bähr II, 387 aber nicht, sondern will

sie vielmehr noch ausdehnen auf alle Uebertretungen der allgemeinen Sittengebote, auf alle im engern Sinne moralische Vergehungen, und somit die Sühne einzig und allein auf theokratische Sünden, d. h. nach seiner Auffassung: auf Uebertretungen des dem israelitischen Volke gegebenen positiv-religiösen Gesetzes, — ein Kanon, den er nicht auf die Sündopfer allein beschränkt, sondern auf alle Opfer, z. B. S. 405, und namentlich mehrfach auch auf die Schuldopfer, z. B. S. 402 403. 405. 409 anwendet.

Wir aber müssen gleich von vornherein protestiren gegen jede solche Spaltung des Mosaischen Gesetzes in positiv-religiöse (gottesdienstliche, ceremonielle) und allgemein-sittliche Gesetze, die uns schon vom Katechismus her geläufig ist. Dort, wie überhaupt auf neutestamentlichem Standpunkte, mag sie im Rechte sein, auf alttestamentlichem und namentlich auf Mosaischem Standpunkte ist sie es nimmermehr. Auch wir unterscheiden ein Bleibendes und ein Vergängliches im Mosaismus, ein allgemein Gültiges und ein nur für die damalige Entwicklungsstufe Bindendes, aber es ist erst die Fülle der Zeiten, die Geschichte, das Christenthum, das uns so zu scheiden gelehrt, so zu scheiden berechtigt. Für den Israeliten existirte ein solcher Unterschied durchaus nicht, das Eine war für ihn ebenso bindend, als das Andere; das allgemein-Sittliche ist im Mosaismus so durchwachsen vom positiv-Religiösen, so organisch mit ihm geeint, daß in dieser Einheit eben das Wesen des Judenthums besteht und eine Scheidung oder Auflösung dieser Einheit eine Aufhebung des Judenthums ist.

Nie und nirgends berechtigt das Gesetz dazu, nie und nirgends macht es selbst einen solchen Unterschied, in einem Athem verbietet es beiderlei, mitten unter lauter positiv-religiösen Gesetzen stehen allgemein-sittliche und umgekehrt. Das ganze Gesetz gibt sich als ein theokratisches und religiöses, denn Israels König war auch Israels Gott. Schlafen und Wachen, Essen und Trinken, alle Verrichtungen des Lebens, das ganze Leben mit seinen mannigfachen Verzweigungen war unter theokratisch-religiösen Gesichtspunkt gestellt; jede Sünde eines Israeliten war eine theokratische, weil die Person des Sündigenden eine theokratische war, sowie seine Verpflichtung zur Heiligkeit eine theokratische; und umgekehrt war auch das ganze Gesetz sittlicher Natur, auch die positiv-religiösen Gebote fielen in die Sphäre der Sittlichkeit, denn die Sittlichkeit in ihrer vollendetsten Gestalt ist die Heiligkeit, und auf sie bezog sich das ganze Gesetz, wie mehrmals ausdrücklich ausgesprochen ist. Die Verletzung des Eigenthums, der Person, der Ehre des Nächsten war ebenso sehr theokratischer Art, als die Verletzung der Cultusgebote, denn der Israelit stand zu seinem Nächsten noch in einem nähern Verhältniß als das des Menschen zum Menschen, er war ein Bundesglied dem Bundesglied gegenüber, ihr Verhältniß zu einander war ein rein religiöses, eine Verletzung desselben also auch eine religiöse, eine theokratische Sünde. Die Uebertretung eines Sittengesetzes war nicht nur eine Verletzung Gottes als des Königs und Richters aller Welt, sondern auch eine Verletzung Jehova's, des speciellen Königs Israels,

und somit eine theokratische. Darum schlossen die allgemein sittlichen Vergehungen ebenso aus dem theokratischen Verbande aus, als die speciell religiösen, der Mord ebenso sehr als die Abgötterei, — und nicht bloß der Diebstahl und der Ehebruch galt dem Israeliten als Unsittlichkeit, sondern ebenso sehr Bilder- und Höhendienst, Entheiligung des Sabbaths, Unterlassung der Beschneidung, Uebertretung der Speisegesetze u. s. w. Beiderlei Vergehungen standen ihm auf durchaus gleicher Linie, weil beiderlei Gebote ihm gleich wichtig und heilig waren.

Schon von diesem allgemeinen Standpunkte aus erscheint uns die Bähr'sche Beschränkung der Sündopfer auf theokratische Sünden im engern Sinne unstatthaft, und wir würden uns nur dann genöthigt sehen, sie anzuerkennen, wenn die betreffenden Anordnungen der Opferthorah ausdrücklich sich dafür aussprächen, oder wenn alle Fälle, in welchen Sündopfer gefordert werden, nur auf solche positiv-religiöse Vergehungen sich bezögen. Aber weder das Eine, noch das Andere ist der Fall. Lev. 4, wo recht ex instituto vom Sündopfer die Rede ist, wird jedesmal, so oft die Veranlassung zu einem Sündopfer ausgesprochen wird (V. 2. 13. 22. 27), recht ausdrücklich hervorgehoben, daß die unvorsätzlichen Uebertretungen aller Gebote (ohne Ausnahme) der Sühne durch Sündopfer fähig und bedürftig seien (אַחַת מִכֹּל מִצְוֹת יְהוָה). Was in aller Welt sollte uns berechtigen, die כל מצות יהוה auf ceremonielle Gebote zu beschränken? Sind denn die Sittengebote nicht ebenso sehr Gebote Jehova's als

die Cultusgebote? Wo möglich noch allgemeiner wird der Kanon des Sündopfers Num. 15, 22—24 ausgesprochen: „Wenn ihr aus Versehen übertretet irgend Eins der Gebote, welche Jehova gesprochen zu Mose, Alles was Jehova euch befohlen hat durch Mose, von dem Tage an, da Jehova euch befahl und förder auf eure Nachkommen ꝛc.“ So wie in diesen beiden Stellen ist allenthalben nur von Sünden, ohne besondere Beziehung oder nähere Bestimmung die Rede, und wenn Bähr ernstlich hätte seine Auffassung begründen wollen, hätte er darthun müssen, daß die Worte חטאת oder חטא (und אשם) ausschließlich oder wenigstens vorzugsweise von solchen Vergehen gebraucht werden, die bloß Cultus- und Ceremonialgesetze betreffen, was aber rein unmöglich ist, und so legt denn schon der Name unsers Opfers Zeugniß ab gegen ihn. — Wenn nun aber wirklich die wenigen Fälle, wo die Ursachen der Sündopfer specificirt werden (namentlich bei levitischen Reinigungen), diese gerade meist positiv-religiöser Art sind, so kann das nichts gegen jene unzweideutige und so durchaus auf alle Gebote sich beziehende Aussprüche verschlagen, um so weniger, da der Grund, warum hier die Specificirung angegeben werden mußte, der ist, daß man eben nach jenem allgemeinen Kanon für die unfreiwilligen Zustände der levitischen Unreinheit, die ja keine Uebertretungen der Gebote Jehova's waren, keine Sühne durch Sündopfer hätte für nöthig halten sollen.

Auch die Parallele der Schuldopfer spricht dagegen. Hier werden neben solchen Sünden, die positiv-religiöser

Art sind, offenbar auch Sünden namhaft gemacht, die geradezu rein moralischer Natur sind, z. B. Veruntreuung fremden Eigenthums, Verläugnung des Gefundenen u. s. w. Bei der engen Verwandtschaft der Schuldopfer mit den Sündopfern und bei der ausdrücklichen Bestimmung, daß für beide einerlei Gesetz sein solle, ist man aber berechtigt, dasselbe auch bei den Sündopfern vorauszusetzen.

Doch hören wir, welche Gründe unser geehrter Gegner für seine Beschränkung anzuführen hat:

1) Zunächst macht er den Umstand geltend, daß nach der theokratischen Stellung des Opfernden und nicht nach der Wichtigkeit der zu sühnenden Sünde sich sowohl die Wahl des Opferthieres als auch das verschiedene Verfahren mit dem Opferblute richte. Außer der Steigerung des Materials nämlich — für den Hohenpriester und das ganze Volk war ein Stier, für den Stammfürsten ein Bock, für den Privatmann eine Ziege oder ein weibliches Schaf und in besondern Fällen auch Tauben angeordnet, Lev. 4; 12, 6; 15, 14. 15. 30; — findet sich eine ähnliche Steigerung des Sühnactes: — Beim Sündopfer des Hohenpriesters oder der Gemeinde wurde das Blut siebenmal im Heiligen gegen den Vorhang vor der Kapporeth und dann an die Hörner des Rauchaltars gesprengt, bei dem des Stammfürsten und des Privaten kam es nicht ins Heilige, sondern bloß an die Hörner des Brandopferaltars, Lev. 4. — „Hieraus ergibt sich", meint Bähr, „die wichtige Folgerung: wenn das theokratische Verhältniß eines Jeden maßgebend für die Bestimmung

des Sündopfers ist, so muß auch die Sünde, mit welcher es das Sündopfer zu thun hat, nothwendig theokratischen Charakter haben, d. h. eine Uebertretung nicht der allgemeinen Sittengebote, sondern des dem israelitischen Volke gegebenen positiv-religiösen Gesetzes sein" S. 387. Dagegen bemerken wir zunächst, daß die Folgerung keineswegs eine nothwendige ist; ebenso gut könnte man auch das gerade Gegentheil daraus folgern: da die Sünde selbst keinen Unterschied begründet, sondern nur die Person des Sündigenden, so folgt daraus eben die Allgemeinheit der Anwendung auf alle Sünden. Doch erkennen wir auch die Richtigkeit der gegnerischen Folgerung an, so hat sie doch nur Sinn bei der Beschränkung des Theokratischen auf den Cultus und die äußerlichen Ceremonialgesetze. Ist diese aber irrig, wie wir nachgewiesen haben, so auch die darauf gegründete Folgerung. Daß die Steigerung des Materials und des Sühnactes im Verhältniß stehe zu der theokratischen Stellung des Opfernden und nicht zu der Wichtigkeit der Sünde, oder vielmehr, daß die Wichtigkeit der Sünde gemessen werde nach der Stellung des Sündigenden, und somit auch die Sünde unter einen theokratischen Gesichtspunkt gestellt werde, wollen wir gar nicht läugnen, behaupten aber, daß eben jede Sünde eines Israeliten eine theokratische war, und daß dieser theokratische Gesichtspunkt nicht von der Sünde an sich, sondern von der Person, die sündigt, genommen sei.

2) „Dasselbe gehe außerdem gewissermaßen aus der Mosaischen Opferidee überhaupt hervor. Da sich die

Mosaischen Opfer auf den Bund mit Jehova bezögen, so müßten auch diejenigen einzelnen Opfergattungen, deren Zweck die Sühne κατ' ἐξοχήν sei, sich auf Vergehen beziehen, welche diesen Bund betreffen." — Das Schwankende, Unzureichende und Unklare dieses Grundes hat Bähr selbst gefühlt, und darum auch wohl seine Behauptung durch das conditionale „gewissermaßen" beschränkt. Der Decalog war die Grundlage des Bundes mit Jehova, wie Bähr das am wenigsten läugnet (I, 90 und öfter), und doch sind seine Gebote vorwiegend allgemein-sittlicher Natur. Uebertretungen dieser Gebote verletzen also jedenfalls auch den Bund mit Jehova, und so geht aus den gegebenen Prämissen und der angewandten Schlußweise das gerade Gegentheil seiner Behauptung hervor, nämlich daß sich die Sühnopfer vorzugsweise auf allgemein-sittliche Gebote beziehen. — Doch es läßt sich diesem Argument, das in der von Bähr aufgestellten Form gar Nichts oder das gerade Gegentheil von dem beweist, was es beweisen soll, eine Wendung geben, wodurch es zu einem schlagenden Argument gegen die von uns behauptete allgemeine Anwendbarkeit der Sündopfer zu werden scheint. Wir kommen dem durch seine Aufstellung und Widerlegung zuvor. Es fehlen nämlich anerkanntermaßen in der vormosaischen Zeit die Sünd- und Schuldopfer, die erst Mosaische Institutionen sind. Diese Erweiterung des Opfercultus muß sich auch auf eine Erweiterung des Gesetzes und somit auch der Erkenntniß der Sündhaftigkeit basiren. Die Erweiterung des Gesetzes besteht aber eben in dem Hinzukommen des

positiv-religiösen Gesetzes zu dem allgemein-moralischen Gesetze, das auch schon vor der Gesetzgebung da war, und somit scheint es außer Zweifel, daß Sünd- und Schuldopfer sich nur auf Uebertretungen eben dieser positiv-religiösen Gesetze beziehen können. Wir erwiedern darauf: Allerdings ist die Erweiterung des Opfercultus durch die Erweiterung des Gesetzes bedingt, aber diese letztere wird unrichtig in das bloß mechanische Hinzukommen des Ceremonialgesetzes gesetzt. Dieses war nichts absolut Neues. Iken hat zwei ausführliche Dissertationen de institutis et caeremoniis legis Mosaicae ante Mosen geschrieben — trotz der großen Dürftigkeit der Nachrichten; und einen weit reichern Inhalt an religiösen Entwickelungen, als die vormosaische Geschichte uns gelegentlich darbietet, haben wir gewiß vorauszusetzen *). Die Mosaische Gesetzgebung und speciell der Mosaische Cultus ist kein deus ex machina, sondern organisch aus der religiösen Bestimmtheit Abraham's und seines Samens, versteht sich unter göttlicher Pflege, hervorgewachsen, wie Blüthe und Frucht unter Sonnenschein und Regen aus dem Samenkorn. Auch ist es, streng genommen, nicht einmal richtig, wenn Sünd- und Schuldopfer als ganz neu hinzugekommen angesehen werden, sie waren auch früher da, aber implicite, nur nicht als gesonderte Momente, sondern

*) Viel Wahres und Treffendes unter manchem Unbegründeten und Unwahren hat Br. Bauer in seiner Religion des alten Testaments im ersten Abschnitt des zweiten Buches: Die geschichtlichen Voraussetzungen des Gesetzes — in dieser Beziehung gesagt (I, 105 ff.).

noch vom Brandopfer umschlossen. Andererseits gewann auch das Sittengesetz im Mosaismus eine andere Bestimmtheit, auch dies nämlich wurde ein theokratisches durch seine Beziehung auf den König Jehova und den letzten Grundsatz der Theokratie: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.

3) „Niemals fänden wir in der Praxis, daß Mord oder Diebstahl oder dergleichen durch Sündopfer gesühnt worden seien, dafür hätte das Gesetz nur Strafe gehabt, und selbst wenn solche Vergehen unvorsätzlich begangen worden wären, seien sie nicht einmal durch Opfer gesühnt worden, wie namentlich Num. 35, 11 ff." — Abgesehen davon, daß nach Lev. 5, 20—26, (6, 1—6) Diebstahl wirklich durch Schuldopfer gesühnt wird, wovon später ein Mehreres, — antworten wir Folgendes: Daß Diebstahl, Mord ꝛc., wenn sie ביד רמה d. i. aus frevelhaftem Muthwillen und Empörung geschehen, der gerichtlichen Strafe und nicht der Sühne zugewiesen sind, haben wir schon früher als nothwendig dargethan. Hier haben wir es also nur mit der Behauptung zu thun, daß solche Vergehen, auch wenn sie בשגגה begangen worden sind, niemals der Sühne unterlegen hätten. Betrachten wir instar omnium das beigebrachte Beispiel Num. 35. Hier ist von dem Schutz, welchen die Freistädte dem unvorsätzlichen Mörder gewähren sollen, die Rede. Bähr folgert nun daraus, daß hier von keinem dem Inculpaten aufzulegenden Sündopfer die Rede ist, daß überhaupt in diesem und ähnlichen Fällen keins gebracht worden sei. Die jedesmalige Richtigkeit einer solchen Folgerung

wird er aber wohl nicht behaupten, und schon dadurch verliert der ganze Einwurf seine Spitze, seine Beweiskraft. Wir behaupten aber noch außerdem, erstlich, daß hier dem ganzen Zusammenhange nach gar nicht der Ort war, ausdrücklich von der kirchlichen Sühne zu reden, und somit jene Folgerung aus dem Nichtgesagtsein auf das Nichtvorhandensein durchaus alle Bedeutung verliert, und zweitens, daß allerdings eine Hindeutung da sei, daß ein solcher Fall in kirchlicher Beziehung unter die Rubrik der durch Sündopfer zu sühnenden Sünden gehöre. In Beziehung auf das Erste ist zu beachten, daß das fragliche Capitel nicht ex professo vom unvorsätzlichen Mörder handelt, — dann hätte man allerdings auch eine Bestimmung über die kirchliche Sühne erwarten müssen, — sondern von den Freistädten und von jenem nur insofern, als auch er an die Indulgenz der Freistädte Anspruch hatte. Darum beschränkt unser Capitel seine Beziehung auf den unvorsätzlichen Mörder bloß auf die genauere Instruction über die anzustellende Untersuchung, ob seine That wirklich eine unvorsätzliche sei, und über die Sicherstellung des Inculpaten vor dem Bluträcher. — Die sub No. 2 genannte Hindeutung finden wir in der wiederholten Bezeichnung des Mordes durch בִּשְׁגָגָה, V. 11. 15; dies weist deutlich hin auf den Kanon des Sündopfers Lev. 4: „Wer irgend eins der Gebote Jehova's übertritt בִּשְׁגָגָה, soll durch ein Sündopfer geopfer gesühnt werden". Nun ist es unläugbar ein Gebot Jehova's: Du sollst nicht tödten — der Inculpat hat dies Gebot übertreten, aber בִּשְׁגָגָה, folglich

fällt er nicht dem Schwert der Gerechtigkeit anheim, sondern muß durch Sühnopfer gesühnt werden. Gegen die Richtigkeit der Anwendung und des Schlusses wird Niemand etwas einwenden können *). Dahingestellt bleiben mag es übrigens, ob dies Sündopfer gleich zu bringen war, oder erst nach des Hohenpriesters Tod, wo er zuerst sich ohne Gefahr außer der Freistadt durfte sehen lassen. Wir halten übrigens das Letztere für das Richtige. Da er die Freistadt nicht verlassen und also auch nicht zum Heiligthum kommen durfte, so waren seine theokratischen Rechte und Pflichten suspendirt und somit auch die Verpflichtung zum Sühnopfer **).

---

*) Man halte uns nicht V. 32 entgegen. Nur nach der Luther'schen Uebersetzung: Ihr sollt keine Versöhnung nehmen über dem, der zur Freistadt geflohen ist — könnte dieser Vers unserer Ansicht zu widersprechen scheinen, aber auch dann nur scheinen, da V. 32 wie auch V. 31 nur vom vorsätzlichen Mörder die Rede ist. כופר heißt aber nie und nimmer „Versöhnung" oder „Sündopfer", sondern immer „Lösegeld".

**) Dasselbe, was hier vom unvorsätzlichen Mord, gilt auch vom unvorsätzlichen Diebstahl, wie von jeder andern unvorsätzlichen Gesetzesübertretung. Schwieriger ist die Beurtheilung des vorsätzlichen Diebstahls. Daß dieser nicht mit Todesstrafe, sondern nur mit einer mulcta belegt wurde, scheint zunächst in Widerspruch mit Num. 15, 30 zu stehen. Indeß ist wohl hervorzuheben, daß die Uebersetzung des ביד רמה durch „vorsätzlich, absichtlich" ungenau und zu schwach ist. Es heißt: mit aufgehobener Hand sc. ביהוה, gegen Jehova, und drückt den Frevel, die Empörung, das muthwillige, vorsätzliche Auflehnen gegen Jehova aus. Dahin kann aber wohl schwerlich der einfache Diebstahl gerechnet werden, dem auch noch das zu Gute kommt, daß ein Ersatz möglich ist. Der Diebstahl gehört in der Regel nicht zu den Sünden, die aus beabsichtigter Empörung gegen Jehova hervorgehen, darum wird er auch nicht mit dem Tode bestraft, er gehört aber

Somit glauben wir dargethan zu haben, daß jene Beschränkung der Sündopfer auf positiv-religiöse Gebote durchaus sich nicht halten läßt. So viel können und wollen wir jedoch zugestehen, daß in praxi das Sündopfer meist sich auf solche Sünden bezog. Unvorsätzliche Uebertretungen der allgemeinen Sittengesetze mußten im Verhältniß zu den unvorsätzlichen Uebertretungen der positiv-religiösen Gesetze unvergleichlich seltener vorkommen, — bei dem sich über das ganze Leben nach allen seinen Beziehungen hin verzweigenden Charakter der Letztern.

Die vorstehende Untersuchung hat uns länger aufgehalten, als wir selbst dachten. Doch können wir uns dies nicht leid sein lassen, da das Resultat derselben für uns wichtiger ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Wir wollen es nämlich nicht verhehlen, daß aus der Bähr'schen Ansicht, wenn wir sie hätten als richtig anerkennen müssen, sich eine Instanz gegen die juridische Theorie vom Opfer entwickeln ließe, die

---

auch in der Regel nicht zu den unabsichtlichen, aus Irrthum begangenen Sünden, er kann darum auch nicht einfach durch Sündopfer gesühnt werden. Insofern er absichtlich ist, fällt er der weltlichen Strafgerechtigkeit anheim; — insofern er aber nicht aus offener Empörung hervorgegangen und gewissermaßen wieder gut zu machen ist, ist die dadurch jedenfalls eingetretene Ausschließung aus dem theokratischen Verbande keine absolute; — insofern aber jede, selbst unverschuldete Ausschließung aus dieser Gemeinschaft nur durch Sühnopfer aufgehoben werden kann, ist es mehr als wahrscheinlich, daß — sobald der bürgerlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen war — seine Wiederaufnahme in die kirchliche, theokratische Gemeinschaft durch ein solches Opfer, und zwar, wie aus dem später Folgenden deutlicher werden wird, durch ein Schuldopfer vermittelt wurde.

schwer, vielleicht gar nicht zu beseitigen wäre. Bähr hat es unterlassen, dies geltend zu machen (nur eine unausgeführte Hindeutung findet sich II, 281), Steudel hingegen l. c. S. 330 hat sie in den schon oben beleuchteten Worten: „Wenn schon für Verletzungen des Aeußern Opfer angeordnet wurden, wie wichtig, falls an Stellvertretung zu denken gewesen wäre, hätten Opfer für die viel bedeutenderen, im eigentlichen Sinne sittlichen Vergehungen sein müssen", geltend zu machen gesucht.

Was nun unser geehrter Verfasser im Folgenden S. 291—93 über die Art und Weise der Sühne sagt, dem können wir zum größten Theil unsere Zustimmung nicht versagen, und da wir es nicht klarer, schärfer, treffender sagen können, schließen wir uns dabei auch an seine Worte an. „Die Sühne mußte eine andere sein, als bei den Brand- und Dankopfern. Dort galt es nur der Sünde im Allgemeinen, darum hatte auch der Sühnact, das Blutsprengen, mehr einen allgemeinen, unbestimmten Charakter. Hier aber gilt es der Sünde im Einzelnen und ausschließlich, das Sündopfer hat nur und allein den Zweck, zu sühnen; darum mußte auch das Blutsprengen hier ein mehr bestimmtes, überhaupt mehr hervorgehoben sein. Dies geschah nun in der Weise, daß das Blut nicht, wie bei den andern Opfergattungen, überhaupt nur an den Altar (ringsum) gesprengt wurde, sondern an bestimmte ausgezeichnete Stellen desselben oder selbst an andere Geräthe des Heiligthums kam und zwar an verschiedene, mehr oder minder heilige und wichtige, je nach dem Grade näm-

lich der zu sühnenden Uebertretung oder vielmehr nach dem Grade der zu sühnenden Person, so daß demnach auch die Sühne als eine mehr oder minder gesteigerte erschien. Der erste Grad der im Verhältniß zu den übrigen Opfergattungen gesteigerten Sühne war das Besprengen der Hörner des Vorhofsaltars. Die Hörner sind die Insignien des Altars, in ihnen concentrirt sich seine Bedeutung ... ihre Besprengung mußte daher auch im Verhältniß zu der der Altarwände ringsum als wichtiger ... erscheinen. Dieser Sühngrad war für jeden Einzelnen im Volk, für jeden Privaten bestimmt; auch für den Stammfürsten, jedoch mit dem Unterschied, daß im ersten Falle das Blut eines weiblichen, im zweiten das Blut eines männlichen (über dem weiblichen stehenden) Thieres dazu gebraucht ward. Der zweite Sühngrad war das (siebenmalige) Besprengen der Hörner des Altars im Heiligen und gegen den Vorhang hin, der vor der Bundeslade hing. Deutlich gibt sich diese Sühne als eine noch mehr gesteigerte zu erkennen.... Das Besprengen gegen den Vorhang hin galt nicht diesem selbst, sondern der Kapporeth, die hier noch nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar und hindeutungsweise besprengt werden sollte. Dieser zweite Sühngrad war für die ganze Gemeinde oder ihren Repräsentanten und Stellvertreter, den Hohenpriester bestimmt. Lev. 4, 3—7. 13—18. Der dritte und höchste Sühngrad war das Besprengen der Kapporeth im Allerheiligsten.... Die Besprengung wird hier ausdrücklich als eine siebenmalige bestimmt und durch diese Zahl, die Bundes- und Sühnzahl ist, zu-

gleich auf den Zweck und die Bedeutung des Besprengens hingewiesen..... Dieser dritte Sühngrad war übrigens gleichfalls für das ganze Volk und den Hohenpriester bestimmt, jedoch bezog er sich nicht auf ein einzelnes Vergehen, sondern auf sämmtliche Vergehen während eines ganzen Jahres, daher dieser höchste Sühnact auch nur einmal jährlich an dem großen Sühnfeste statt hatte. Lev. 16."

So weit können wir mit dem Verfasser übereinstimmen. Die Differenzen sind nämlich einstweilen durch Auslassungen in dem citirten Orte umgangen. Sie beziehen sich auf die verschiedene Auffassung der drei Abtheilungen des Heiligthums. Wir legen in möglichster Kürze unsere Ansicht dar. Die Stiftshütte (das Zelt der Zusammenkunft, die Wohnung) ist ein Bild des Reiches Gottes, wo Jehova unter seinem Volke wohnt, mit ihm zusammenkommt. Der Vorhof ist die Vorstufe zum Heiligthum, wie das Judenthum zum Christenthum. Jenes bildet den realen, dieses den idealen Aufenthalt des Volkes ab. In jenem wohnt das Volk, das noch spricht (Exod. 20, 19): „Rede du mit uns, und laß Gott nicht mit uns reden, wir möchten sonst sterben", das zwar priesterlichen Beruf hat (C. 19, 6), aber zu diesem Berufe noch nicht vollkommen reif ist, erst zu seiner Ausübung erzogen werden soll, das noch eines menschlichen Mittlers bedarf, noch nicht unmittelbar zu Jehova nahen (קרב) darf. Darum herrscht hier auch der Schattendienst, darum blutet hier das unvollkommne Thieropfer, das täglich und jährlich wiederholt werden muß, darum stand hier der Brand-

opferaltar, das Symbol des sündigen, aber zu entsündigenden Volkes, die erste Formirung des Reiches Gottes. Das Heilige ist der ideale Aufenthalt des Volkes, das ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigenthums ist, da fehlen die Opfergeräthe, der Opfercultus hat aufgehört, denn die Sühne ist vollbracht. Das Volk ist nicht mehr mit Sünden beladen, die es von Jehova trennen, es ist ein Volk des Lichtes, des Gebetes, der guten Werke, darum stehen hier der Leuchter, der Rauchaltar, der Schaubrottisch als Symbole dieses Volkes. Das Volk auf seiner dermaligen Entwicklungsstufe, in seiner dermaligen Erscheinung ist noch ausgeschlossen von dieser Stätte, aber auf Hoffnung: wenn es zu seinem priesterlichen Berufe herangereift, wenn es in seine priesterlichen Rechte factisch eingetreten sein wird, dann wird diese Stätte auch sein realer Aufenthalt sein; unterdessen und bis dahin ist diese Stätte aber nicht leer und verödet, ihre Geräthe ruhen nicht, der Leuchter sendet sein Licht aus, der Altar läßt seine Wohlgerüche aufsteigen, der Tisch bietet seine Gaben dar, denn das Volk war auch jetzt schon wirklich ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk, die relative Erscheinung war nur noch nicht der absoluten Idee conform geworden. Dem niedern, noch inadäquaten Standpunkt seiner Entwickelung angemessen, ist ihm der Zutritt untersagt. Seine priesterliche Bestimmung, seine priesterlichen Rechte sind zwar noch ideell, aber darum nicht imaginair, er übt sie darum auch schon aus, aber durch seine Priester, die Jehova dazu aus dem priesterlichen Volke erwählt

hat; sie, die Blüthe des Volkes, seine Repräsentanten, seine einstweiligen Vermittler sind die Nahenden, die קְרֹבִים, sie betreten diese heilige Stätte und verrichten den Cultus. Im Allerheiligsten wohnt Jehova, unter dem Volke, und doch auch vom Volke geschieden. Dort steht die Bundeslade, die das Gesetz in sich faßt, die Tafeln des Zeugnisses, die gegen das Volk zeugen, die aber bedeckt sind durch den Gnadenstuhl (den Sühndeckel, die Kapporeth), und anbetend blicken die Cherubim, die Symbole des vollkommensten geschöpflichen Lebens, die idealen Geschöpfe, deren Idee der Mensch zu realisiren berufen ist, mit gebeugtem Angesicht auf das hochheilige Geheimniß nieder; und zwischen den Flügeln der Cherubim auf der Kapporeth schwebt die Wolke, die Schechina, das Symbol der unmittelbarsten, aber sühnenden, vergebenden Gegenwart Jehova's. Ein Vorhang trennt das Allerheiligste vom Heiligen. So lange dieser noch eine Scheidewand ist, darf nur der Hohepriester, in dem die ganze priesterliche Bedeutung des erwählten priesterlichen Geschlechts sich concentrirt, und auch er nur einmal im Jahre, hinzutreten zum Gnadenthrone; aber wenn einst jener mystische Tempel (Joh. 2, 19 ff.) abgebrochen, wenn dann der Vorhang (Hebr. 10, 20) von oben bis unten mitten entzwei gerissen sein wird, dann steht einem Jedem vom priesterlichen Volke der Zutritt zum Gnadenthron offen (Hebr. 4, 16).

Die Bedeutung des Vorhofes concentrirte sich in seinem Hauptgeräthe, im Brandopferaltar. Sein Inhalt bildet, wie wir schon gesehen haben, die Kirche

als contentum, oder das Volk ab, der umschließende Kasten die Kirche als continens, also ein von Gott Ausgehendes, die göttliche Anstalt zur Erlösung. Der Kasten lief aus in den Hörnern, in denen sich wiederum seine Bedeutung concentrirte. „Das Horn ist das Bild der Kraft, Stärke und Macht, die sich beim Thiere im Horne concentrirt, Amos 6, 13; Ps. 148, 14; es dient daher zum Insigne königlicher Macht, Dan. 7, 7. 8; 8, 3—9 ꝛc. Daran knüpft sich die Bedeutung der Ehre und des Ruhms, wie das Horn denn nicht nur die Waffe des Thieres, sondern auch seine Zierde ist, Ps. 112, 9; 89, 18; Hiob 16, 15 ꝛc. Ganz besonders aber erscheint das Horn als Symbol der Fülle, des Ueberflusses, also des Heils und Segens, Ps. 92, 11; daher der Ausdruck Horn des Heils, Ps. 18, 3; II. Sam. 22, 3; Luk. 1, 69." Die Kirche als Continens ist die Heilsanstalt, die Schutz und Zierde, Segen und Heil gewährt; diese Kraft der Kirche in ihrer ἀκμή symbolisiren die Hörner des Altars. Wenn nun die Blutsprengung des Sündopfers sich zunächst von der der übrigen Opfergattungen dadurch unterscheidet, daß nicht unbestimmt die Wände des Altars ringsum, sondern specifisch bestimmt seine Hörner besprengt werden, so ist damit eine Steigerung der Sühne und ihrer Wirkung ausgesprochen. Diese Steigerung wird aber erfordert, weil es einer bestimmten, factischen, zur Erscheinung gelangten, also gesteigerten Sünde gilt, durch welche die theokratische Gemeinschaft mit Jehova factisch zerrissen war. Auf diese Blutsprengung beschränkte sich das Sündopfer des Privatmannes und des Stammfürsten.

Noch mehr gesteigert mußte die Sühne bei dem Sündopfer des Priesters werden, weil durch seine höhere theokratische Stellung die Sünde um so schwerer erschien. Der Priesterstand, auf den die ganze priesterliche Würde des Volkes übertragen war, wohnte als solcher im Innern des Heiligthums. Deshalb hätte die ganze Opferhandlung auch hier verrichtet werden müssen, wenn dies nicht der Idee des Heiligen geradezu widersprochen, sie aufgehoben hätte. Das Opfer konnte und durfte nur im Vorhof, beim Altar gebracht werden. Dort geschah darum auch die Handauflegung, dort die Tödtung, dort wurde auch das übrige Blut an den Boden des Altars gegossen. Aber damit auch jener Anforderung genügt werde, die ganze Handlung als eine sich speciell auf den Priester beziehende darzustellen, wurde wenigstens die applicatio derselben, die Blutsprengung da vorgenommen, wo die symbolische Wohnung des Priesterstandes war, innerhalb des Heiligthums. Diese hatte nun nicht den Leuchter, nicht den Schaubrottisch zum Object, obschon auch diese Symbole des priesterlichen Geschlechts waren, sondern den Rauchaltar, und zwar darum, weil er immerhin das wichtigste, bedeutendste, wesentlichste Geräth war, weil die Bedeutung der ganzen Abtheilung sich am meisten in ihm concentrirte, dann aber auch wohl, weil dies Geräthe noch unter den Gesichtspunkt eines Altars fiel, und somit auf seiner Stufe dem Altar im Vorhofe entsprach. Auch hier werden die Hörner besprengt oder bestrichen. Diese Blutsprengung reichte aber noch nicht hin, es wurde auch noch siebenmal gegen den

Vorhang vor der Kapporeth gesprengt. In das Allerheiligste selbst durfte nur einmal im Jahre das sühnende Blut gebracht werden, am Versöhntage; bis zu diesem Tage war auch dem Priester der Zutritt verschlossen. Dennoch stand das Wesen des Priesterthums in naher Beziehung zu dem, was das Allerheiligste abbildete und enthielt. Die Sühne des Priesters mußte, sollte sie vollgültig sein, darum auch dort applicirt werden, dem wurde genügt durch eine Sprengung gegen den Vorhang, wo die Kapporeth stand.

Das Sündopfer der ganzen Gemeinde stand dem des Priesters an Bedeutung und Werth gleich, hatte gleichen Ritus, gleiche Sühne; und dies nicht nur darum, weil ja auch der Priester Glied der Gemeinde war, sondern vornehmlich, weil die ganze priesterliche Würde, die auf den Priesterstand übertragen war, ja eigentlich der Gemeinde gehörte, die ihrige war, obschon sie noch nicht so sehr gereift war, daß jeder Einzelne aus ihr als Priester hätte können angesehen werden.

Die dritte und höchste Stufe der Sühne war die, wo das Blut an die Kapporeth unmittelbar gesprengt wurde. Was am Altar die Hörner sind, das ist bei der Bundeslade der Sühndeckel: die Concentration der sühnenden Kraft. Er ist daher auch Object der Blutsprengung. Dadurch wird angezeigt, warum und wodurch die Kapporeth die vollkommenste Sühne darstelle. Sie ist zwar an und für sich Deckel, und deckt als solcher, aber ihre eigentliche ethische Sühnkraft erhält sie erst durch das Blut des hochheiligen Opfers, mit

dem sie besprengt, bedeckt wird; denn „ohne Blutvergießen keine Vergebung".

Einige weitere Bestimmungen in Betreff des Sündopfers gibt uns Lev. 6, 14 ff. (24 ff.) an die Hand. Zunächst das Gebot V. 20 (27): Niemand darf etwas von dem Fleische des Sündopfers anrühren als nur der geweihte Priester, und wessen Kleid zufällig von dem Blute desselben besprengt worden ist, soll es waschen an heiliger Stätte. Der naheliegende Sinn dieser Verordnung ist offenbar der: das Fleisch ist so heilig, daß nur die heilige Person des Priesters es anrühren darf; das Blut ist so heilig, daß auch nicht ein Tropfen davon außerhalb des Heiligthums kommen darf. „So wurde", bemerkt Bähr, „von alter Zeit her die Stelle erklärt." Namentlich führt er an: Theodoret, Abenesra, Maimonides, Deyling, Clericus. „Erst de Wette hat (de morte expiat. etc. p. 16) die Bemerkung gemacht: videtur opinio fuisse victimarum sanguinem, culpa peccatoris in eas translata, impurum esse factum, und seitdem spielt die Stelle eine wichtige Rolle für die Imputations- und Straftodtheorie. Scholl l. c. V, 2. S. 154 und Tholuck S. 78 führen sie noch in diesem Sinne an. Aber schon der Zusammenhang ist entschieden dagegen... War das Fleisch so heilig, daß es Niemand anrühren sollte, als nur eine heilige Person, so war das Blut als das eigentliche Sühn- und Heiligungsmittel noch viel heiliger. Außerdem kann es keinen größern Widerspruch gegen das ganze Mosaische Opferwesen geben, als die Behauptung durch das Opferblut, das Heiligungsmittel wäre etwas ver-

unreinigt worden. Dann wären ja die Altäre und selbst die Kapporeth durch das Besprengen verunreinigt worden, während sie im Gegentheil jährlich selbst mit Blut gereinigt wurden. Lev. 16, 19; Hebr. 9, 21. 22. In der That einen schwächern, verkehrtern Beweis für die Straftodtheorie beim Opfer kann es nicht geben." Es sind diese Bemerkungen so schlagend, daß sich kein Wort dagegen einwenden läßt. Aber futile Gründe für eine Sache beweisen noch nichts gegen sie. Davon später!

Dieselbe Sorgfalt, daß nicht etwas von diesem hochheiligen Opfer außerhalb des Heiligthums kommen und dadurch profanirt werden möge, sprach sich in der Bestimmung über die Geschirre, in denen das Opferfleisch gekocht worden war, aus V. 21 (28). Waren diese irdene, so mußten sie zerbrochen werden, weil nämlich irdene (unglasirte) Gefäße die Feuchtigkeit einziehen; waren sie von Metall, so mußten sie sorgfältig gescheuert werden, ehe sie zum gewöhnlichen Gebrauch verwandt werden durften. Auch hier haben einige Vertheidiger der juridischen Ansicht fehlgegriffen. „So hat Scholl wunderlicherweise darin einen Beweis für die Unreinheit des Opferfleisches und also mittelbar für die Stellvertretung finden wollen, aber nicht bedacht, daß im vorhergehenden Verse das Opferfleisch als so heilig bezeichnet wird, daß nur die heiligen Priester es anrühren durften, im folgenden Verse aber geboten ist, daß nur eben diese Priester es essen sollten und zwar an heiligem Ort. Die Berufung auf Lev. 11, 33 ist ganz unstatthaft, denn aus dem Gebot, die

Gefäße, worein ein Aas gefallen war, zu zerbrechen, folgt doch wahrlich nicht, daß das „„hochheilige"" Sündopfer, welches die heiligen Diener Jehova's innerhalb des Heiligthums aßen, in die Kategorie eines Aases gehört" II, 393 *).

Endlich gibt unser Abschnitt V. 19. 22 (26. 29) die Verordnung, daß der Priester, der die Sühne verrichtet, das nicht auf den Altar kommende Fleisch des Sündopfers essen solle an heiliger Stätte, und zwar mit Ausschließung des weiblichen Theiles seiner Familie; jedoch werden V. 23 (30) diejenigen Sündopfer, deren Blut ins Heilige kommt, von dieser Bestimmung ausgeschlossen. Ihr Fleisch soll nicht gegessen, sondern an einem reinen Ort außerhalb des Heiligthums verbrannt werden. „Da das völlige Verbrennen des Thieres auf dem Altar das Unterscheidende des Brandopfers ausmachte, so konnte hier, sollte anders dem Brandopfer seine Eigenthümlichkeit bleiben, ein Gleiches nicht statt finden. Es kam daher nur auch das Beste, als das Ganze repräsentirend, wie bei dem Dankopfer, auf den Altar, das Uebrige wurde vom Priester gegessen oder verbrannt" II, 394. Welche Stücke vom Priester gegessen werden sollten, wird nicht bestimmt,

*) J. D. Michaelis, Mos. Recht IV, S. 314 ff. erklärt die Verordnung nach seiner albernen Klugheit daraus, daß Moses nicht gut auf irdene Gefäße zu sprechen gewesen wäre, da sie so zerbrechlich seien und er seinem Volk auf eine feine Weise habe beibringen wollen, daß die theurern kupfernen Geschirre doch immer noch wohlfeiler seien, als die wohlfeilern, aber zerbrechlichen irdenen. Zwar setzen jene leicht Grünspan an, aber davor sei ja das eben darum auch verordnete Scheuern gut.

denn hier waltete das Interesse, das eine solche Bestimmung beim Dankopfer nach sich zog, nämlich die Vertheilung des Opferfleisches unter den Priester und den Opfernden, nicht ob. Da es nun aber bei den größern Thieren (Schafen, Ziegen und Böcken) dem Priester nicht wohl möglich war, das ganze Thier (mit Ausschluß der Fetttheile) an einem Tage zu essen, — (da schon die Lobopfer, die doch nicht hochheilige Opfer waren, am ersten Tage gegessen werden mußten, so war beim hochheiligen Sündopfer sicherlich kein größerer Termin gestattet) — so geschah jedenfalls, obschon es nicht ausdrücklich angegeben ist, dasselbe, was mit dem übriggebliebenen Fleisch des Dankopfers geschah, es wurde an reiner Stätte außerhalb des Heiligthums verbrannt.

Betrachten wir nun das Essen und vergleichen es mit dem Essen des Dankopfers, „so erscheint es als ein ganz anderes wie dieses. Es geht ihm nämlich der Charakter einer Mahlzeit völlig ab: nicht der Opfernde selbst, geschweige denn seine Familie hatte daran Theil, ja nicht einmal die Angehörigen des Priesters durften miteessen, sondern rein und allein nur die Priester selbst, es war ein eigentliches Priestereessen, das Fröhlichsein und die Festlichkeit, die nach orientalischer Anschauung von der Mahlzeit unzertrennlich sind, fehlen gänzlich. Die Priester erscheinen dabei als Priester, d. h. in ihrem Amt, in ihrer eigentlichen Würde" II, 394. Schwierig ist nun aber die Beantwortung der Frage: durch welche Ideenassociation hängt das Essen des Sündopferfleisches mit dem amtlichen Charakter des Priesters zusammen? Lev. 10, 17 (eine Stelle, die Bähr

nicht berücksichtigt hat) scheint darüber Auskunft zu versprechen. Moses sagt hier zu Aaron: „Warum habt ihr das Sündopfer nicht gegessen an heiliger Stätte? Denn es ist ein Hochheiliges und es ist euch gegeben לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן zu nehmen (zu tragen) die Missethat der Gemeinde, sie zu sühnen vor Jehova.“ Sinnreich wenigstens ist die Auffassung dieser Stelle bei *Deyling* obss. ss. I, 65. §. 2: nam hoc pacto, cum ederent, incorporabant quasi peccatum, populique reatum in se recipiebant, ut indicaretur, aliquando sacerdotem et victimam unam fore personam, nempe Messiam, id quod in Jesu Nazareno exacte impletum fuit. Gegen diese möchte nicht geltend gemacht werden können, daß das נשא את עון in der Bedeutung peccatum portare genommen sei, da es analog dem neutestamentlichen αἴρειν ἁμαρτίαν (Joh. 1, 29; I. Joh. 3, 5) vielmehr heiße peccata auferre, denn Lev. 5, 1 steht es offenbar in jenem Sinne; — wohl aber, daß das Essen erst nach vollbrachter Sühne statt fand, wo die Sünde schon zugedeckt, gesühnt, weggeschafft war. Uebrigens findet hier das נשא עון seine nähere Erklärung in der hinzugefügten Opposition עֲלֵיהֶם לְכַפֵּר. Von der Bedeutung des נשא ist demnach die des Wegtragens die vorherrschende, wodurch aber keineswegs die andere des Tragens ausgeschlossen ist, vielmehr war das Tragen hier eben ein Wegtragen. Der Priester als Mittler zwischen dem sündigen Volk und dem heiligen Gott war Repräsentant beider. Als Repräsentant des erstern kommt ihm das portare, als Repräsentant Gottes das auferre der Missethäter zu. Aller-

dings wäre beides, das Tragen und Wegtragen, nur dann ein vollkommen Adäquates, seiner Idee Entsprechendes gewesen, wenn er als rechter Mittler die Sünde auf sich selbst genommen und durch sich selbst gesühnt hätte. Darin liegt aber eben wieder das Unvollkommne, Ungenügende des vorbildlichen Opfers, weshalb es nur σκία, nicht σῶμα sein konnte. — Wenn wir nun auch mit Oehling das Essen nicht als symbolische incorporatio *peccati* betrachten können, so doch immer als eine incorporatio *sacrificii*. Die Beziehung des Essens auf die priesterliche Thätigkeit der Sühne ist nach der obigen Stelle unläugbar, und diese kann nicht anders erklärt werden, als so, daß dadurch ein in Rapportsetzen des Priesters einerseits mit dem Opfer und somit auch dem Opfernden, als dessen Stellvertreter es dargebracht worden war, und andererseits mit Jehova, welchem das ganze Opfer gehörte und hätte im Feuer hingegeben werden müssen, der aber mit den Fetttheilen als dem Besten sich begnügte und das Uebrige dem Priester gab, dargestellt werden sollte. Die Beziehung des Opferthieres auf den Opfernden war durch die Handauflegung, die auf Jehova durch das Verbrennen des Besten ausgesprochen, beide Beziehungen vereinigte der Priester, sobald beide ausgesprochen waren, durch das Essen des übrigen Fleisches in sich. Beide Beziehungen erkennt auch gewissermaßen, nur in etwas anderer Form und Begründung, Bähr II, 395 an: „Die Priester erscheinen durch das Essen des hochheiligen Opfers am heiligen Ort als in der genauesten Verbindung und Gemeinschaft wie mit diesem

Opfer, so auch mit Dem, von dem alle Heiligung ausgeht und dessen Werkzeuge sie sind, mit Jehova." — Daß dieser Rapport zwischen Opfer und Priester aber bloß bei den Sündopfern (und Schuldopfern), nicht aber bei den Brandopfern und Dankopfern erstrebt wurde, hat zunächst einen äußern Grund: beim Brandopfer ließ das gänzliche Verbrennen des Thieres, — beim Dankopfer die so wesentliche Opfermahlzeit der Darstellung dieser Idee durchaus keinen Raum. Dann aber ist auch ein innerer Grund vorhanden, daß dieser Rapport — wenn irgendwo — beim Sündopfer erscheinen mußte. Insofern Sühne der Mittelpunkt des Opfers ist, ist das Sündopfer das wichtigste, das Opfer κατ' ἐξοχήν. Es ist darum auch dasjenige Opfer, welches als Concentration und höchste (alttestamentliche) Potenz der Opferidee am großen Sühntage gebracht wurde, welches unter allen Opfergattungen am vollsten Christi Opfertod abbildete. Darum war es in der Ordnung, daß hier die nothwendigen Beziehungen des Priesters zum Opfernden und zu Jehova, die durch Christi Gott-Menschheit realisirt wurden, hervortraten.

„Somit lag es allerdings", können wir mit Bähr fortfahren, „in dem eigenthümlichen Zweck und Wesen gerade dieser Opfergattung, daß weder der Opfernde selbst, noch irgend ein Nichtpriester an dem Essen Theil haben konnte." Und daraus erklärt sich denn auch nach desselben glücklicher Apperception die Verordnung, daß von denjenigen Opfern, deren Blut ins Heilige kam, gar nichts gegessen, sondern das Fleisch außerhalb

des Heiligthums verbrannt wurde. Es ist nämlich „wohl zu beachten, daß dies solche Sündopfer waren, die zur Sühne des ganzen Volkes mit Inbegriff der Priester oder des Hohenpriesters als des Hauptes und Stellvertreters des gesammten Volkes dargebracht wurden. Hier waren denn die Priester, resp. der Hohepriester zugleich die, die gesühnt und geheiligt werden sollten, und nicht, wie bei den andern Sündopfern, ausschließlich die Heiligenden oder Heiligung Vermittelnden; sie erscheinen hier keineswegs rein in ihrem priesterlichen Charakter, sondern als Opfernde, als Sühnbedürftige. Darum durften auch sie nicht dieses Opfer essen und es mußte dasjenige, was sonst gegessen wurde, auf andere Weise weggeschafft werden. Dies war dann aber keine zum eigentlichen Opferact gehörige priesterliche Handlung, sie war ja nur durch besondere Verhältnisse nöthig geworden und nicht unmittelbar aus der Grundidee dieser Opfergattung hervorgegangen. Weil das Thier aus einem besondern, außergewöhnlichen Grund nicht gegessen werden konnte, so kam es nur darauf an, es auf schickliche Weise wegzuschaffen und zu vernichten. Zu dem Ende wurde es außerhalb des Lagers gebracht, aber jedenfalls „„an einen reinen Ort"", nicht aber dann der Verwesung und Fäulniß überlassen, was als eine Verachtung und Entweihung des heiligen Opfers erschienen wäre, sondern sogleich mit Feuer verbrannt und in Asche verwandelt, ganz analog dem Verfahren mit dem Fleisch der Schelamim, welches am zweiten oder dritten Tage nicht mehr gegessen werden durfte, sondern verbrannt werden mußte.

Daß dieser Act des Verbrennens kein eigentlich priesterlicher, religiöser mehr war, zeigt die gedoppelte Bestimmung, nach der es außerhalb des Heiligthums vorgenommen werden mußte, und das Thier, was sonst nie, auch beim Brandopfer nicht geschah, mit Fell und Mist dem Feuer übergeben wurde; doch war es immer noch dadurch als Opfer bezeichnet, daß dieses Verbrennen da statt fand, wo überhaupt die Asche aller Opferthiere hinkam" II, 395. 396.

Auch dies Wegschaffen und Verbrennen des Opferfleisches außer dem Lager haben Scholl V, 2 S. 154 und de Wette S. 16 sehr mit Unrecht als Beweis für die Sündenimputation und die dadurch bewirkte Unreinheit des Opferthieres geltend gemacht, weil im Lager „nur Reines geduldet werde". Wir geben auch hier die Widerlegung am liebsten mit Bähr's eignen Worten: „Gerade diese Sündopfer aber waren im Verhältniß zu denen der Privaten die wichtigern, denn ihr Blut kam selbst ins Innere des Heiligthums, sie waren also auch die heiligern, die Sühn- oder Heiligungskraft ihres Blutes war eine erhöhte, größere. Wenn nun die niedere Classe der Privatsündopfer so wenig unrein war, daß sie selbst von den heiligen Priestern gegessen werden konnten und sollten, so kann das Verbrennen der höhern Classe unmöglich in größerer Unreinheit seinen Grund gehabt haben, sondern muß durch anderweite Verhältnisse veranlaßt seyn. Hätte das Verbrennen in der durch Sündenimputation erfolgten Unreinheit seine Ursache, so hätte es ja bei allen Sündopfern, auch denen der Privaten statt

finden müssen, da die Imputation und also die Unreinheit völlig dieselbe bei beiden Classen war. Wenn alles Unreine aus dem Lager geschafft werden mußte, so folgt noch nicht, daß auch Alles, was außerhalb desselben gebracht wurde, unrein war. Das Unreine pflegte man auch an einen unreinen Ort zu bringen, z. B. Lev. 14, 44. 45. Vom Sündopfer sagt aber das Gesetz im Gegentheil, daß es an einen reinen Ort solle gebracht werden, woraus ebenso nothwendig als natürlich folgt, daß es selbst rein war. Es gibt nichts, was der ganzen Mosaischen Opferlehre so contradictorisch entgegensteht, als die Behauptung, daß gerade diejenigen Opfer, welche zur besondern, erhöhten Sühne dienten, in besonderm Grade unrein gewesen seien" II, 397.

Nachdem wir uns nun in der Auffassung des Rituals der Sündopfer größtentheils mit Bähr einverstanden haben erklären müssen, liegt es uns ob, darzuthun, daß die von uns adoptirten oder modificirten Ansichten mit der juridischen Grundidee des Opfers übereinstimmen. Wir müssen uns hier umsomehr der Sache annehmen, als unser geehrter Gegner II, 396, seines Sieges gewiß, uns triumphirend mit den Worten entgegentritt: „Während so bei unserer Auffassung das Verfahren mit dem Sündopfer als ein aus seiner Grundidee hervorgegangenes und durchaus consequentes erscheint, geräth die gewöhnliche juridische Ansicht hier besonders in die Enge", — und uns in der Anmerkung das hoffnungslose Prognostikon stellt: „Der juridischen Ansicht wird es nie gelingen, über diesen Punkt

glücklich hinauszukommen". Hören wir, welche Hindernisse es denn sind, die uns so unausweichlich den Weg versperren. „War einmal", heißt es S. 396, „wie behauptet wird, dem Opferthier alle Schuld und Sünde imputirt, war es in Folge dessen den Straftod gestorben und unrein, so fragt sich, wie konnte, da selbst die Berührung unreiner Dinge verunreinigte, gar das Essen des Thieres geboten sein, und zwar gerade ausschließlich den Priestern, die sonst noch weit mehr als jeder Laie alle Verunreinigung möglichst vermeiden mußten? Warum sollte das unrein gewordene Thier an „„heiligem"" Orte gegessen werden, während sonst alles auch nur irgend und im niedersten Grade Unreine am allerwenigsten innerhalb des Heiligthums sein und bleiben durfte? Das Gesetz sagt: „„Was männlich ist unter den Priestern, soll es essen, es ist hochheilig"", nach der juridischen Ansicht müßte dafür aber das directe Gegentheil gesagt sein: Niemand, am allerwenigsten ein Priester, soll es essen, denn es ist ganz besonders unrein."

Diese ganze Argumentation gibt wieder ein neues Zeugniß, wie wir deren schon mehrere getroffen haben, daß unsers geehrten Gegners Vorurtheile gegen die kirchlich-juridische Theorie ihn so sehr beherrscht haben, daß sie seinen sonst so klaren und durchdringenden Blick verdunkelt und ihm nicht einmal vergönnt haben, sich in die gegnerische Ansicht hineinzudenken, um so zu erfahren, was bei ihr wesentlich und nothwendig, was unwesentlich und gleichgültig ist; er ist in den eignen Standpunkt so fest hineingewachsen, daß er ihn auch

nicht einmal auf Augenblicke verläßt, um des Gegners Terrain gehörig recognosciren und würdigen zu können.

Gegen Scholl — dem übrigens selbst der Widerspruch, in den er sich verwickelt hat, nicht entgangen ist, indem er S. 158 gesteht: „Unerklärlich ist mir für jetzt nur das, daß den Priestern erlaubt, ja geboten war, das Fleisch des verunreinigten Opferthieres zu essen" — gegen ihn ist diese Demonstration vollkommen schlagend und siegreich, sie trifft aber nur die schlechte Ausführung und Vertheidigung der juridischen Theorie, die diese nicht zu verantworten hat, nicht diese selbst, — würde es nur dann, wenn jene Ansicht von der Unreinheit des Opferthieres nothwendige Folge aus ihr wäre, so daß diese nicht aufgegeben werden könnte, ohne jene ebenfalls aufzuheben. Das ist nun aber keineswegs der Fall, obgleich Scholl es zu glauben scheint und Bähr ihm darin sehr bereitwillig folgt. Vielmehr ist es gar nicht schwer darzuthun, daß diese Ansicht keineswegs mit Nothwendigkeit aus der „Straftodtheorie" folge, ja sogar, daß sie in offenem Widerspruch mit ihr stehe, ihrem ganzen innersten Wesen widerspreche und nur aus einer schiefen Auffassung derselben hervorgegangen ist. Damit fällt aber das ganze zuversichtliche Argument über den Haufen und der Siegesruf ist viel zu früh erschollen.

Nach der sogenannten Straftodtheorie nämlich wird dem zum Opfer bestimmten Thiere vermittelst der Handauflegung die Sünde (symbolisch) imputirt. Es gilt dabei dem Princip der Vitalität, dem Blut; insofern dies nun durch die Imputation der zu sühnenden Sünde

inficirt ist, ist das ganze Leben des Thieres damit inficirt (wie das ganze Leben des Sünders damit inficirt war); denn da das Leben oder die Seele im Blut ist, und das Blut, der Träger der Seele, die ganze Leiblichkeit des Thieres nach allen Richtungen bis in seine äußersten Grenzen hin durchdringt, so kann das ganze Thier als von der Sünde inficirt angesehen werden, was am stärksten dadurch ausgesprochen ist, daß das Thier selbst jetzt Sünde חטאת genannt und somit als die gleichsam in ihm jetzt individualisirte Sünde angesehen wird *). Das Blut als Sitz der Seele, der Empfindung, als sensitives Princip, ist auch der Sitz der Lust, mithin die Geburtsstätte und Mutter der Sünde. Darum gilt es bei der Imputation dem Blut, darum gilt es auch bei der Strafe dem Blut. Das Blut als Sitz des Lebens ist Quell der Sünde, gegen dasselbe, gegen das Blut als Sitz des Lebens wendet sich auch die Strafe und gestaltet ebendarum sich als Tod. Das Vergießen des Blutes ist der Tod. Die Strafe ist erduldet, sobald das Blut vergossen ist; sobald aber die Strafe erduldet ist, ist die Sünde negirt, aufgehoben, der status integer hergestellt. So lange das Blut noch nicht vergossen, seine Lust noch nicht durch Unlust, sein Leben noch nicht durch den Tod negirt ist, war es also unrein, sobald dies aber geschehen ist, ist diese Unreinheit aufgehoben. Es war nun nicht nur rein,

*) Schon die Namen חטאת und אשם für die betreffenden Opfer selbst bilden eine Instanz für die Imputation und Stellvertretung, die die gegnerische Ansicht nie wird eliminiren können.

es war sogar reinmachend und als solches, als Sühnmittel heilig. Wenn Jemandes Kleid mit demselben besprengt wurde, wurde nicht das Kleid dadurch verunreinigt, sondern umgekehrt, das Blut wurde dadurch profanirt, denn das Kleid ist ein profaner Gegenstand. Noch viel weniger konnte das Fleisch des getödteten Thieres als unrein angesehen werden, es war es auch eigentlich nicht einmal an sich vor dem Tod und der Sühne, war es nur gewissermaßen durch seine Verbindung mit dem Blute. Wäre das Blut unrein gewesen, so hätte es nicht an die heiligen Geräthe kommen dürfen; wäre das Fleisch unrein gewesen, so hätten seine Primitien, die Fetttheile, nicht Jehova durchs Feuer übergeben werden können, denn Jehova darf nichts Unreines nahen.

Was nun das Material des Sündopfers betrifft, so kommt zunächst der Mangel des Speisopfers in Betracht. Daß dieser Mangel wesentlich und wichtig war, geht aus der Anordnung Lev. 5, 11 hervor, welche im Falle äußerster Armuth gestattete, statt des blutigen Sündopfers ein unblutiges darzubringen, und dabei das Verbot einschärft, zu diesem substituirten unblutigen Opfer durchaus nicht Oel oder Weihrauch zuzulegen, und nachdrücklich als Grund hinzufügt: „denn es ist ein Sündopfer". Demnach war es gerade Oel und Weihrauch, dessen Vorhandensein das unblutige Opfer zum Speisopfer machte, dessen Mangel bei der Substitution eines unblutigen für ein blutiges Sündopfer wesentlich und nothwendig war. Darin liegt denn auch zugleich der Grund, warum mit dem Sünd-

opfer überhaupt kein Speisopfer verbunden wurde. Oel und Weihrauch symbolisiren den Geist Gottes und das Gebet des Menschen, das Speisopfer überhaupt die guten Werke, die aber nur dann gute Werke und Gott angenehm sind, wenn sie aus göttlich geheiligtem Herzensgrunde hervorgehen, wenn sie vom heiligen Geist getragen, gefördert, gereift sind, und andererseits, wenn sie Gott dargebracht werden als sein eignes Werk im Menschen, wenn der Mensch anerkennt und lobend und dankend bekennt, daß die Werke nicht sein Verdienst, sondern Gottes Gnade sind. Das Sündopfer aber war das Sühnopfer κατ' ἐξοχήν, es waltete hier die Idee der Sühne so durchaus vor, daß für die andern Ideen kein Raum blieb. Die auf die Sühne folgende Dahingabe aller Glieder und Kräfte im heiligenden Feuer tritt schon in den Hintergrund, und die ihr folgende Weihe der guten Werke fehlt noch ganz, kann erst auf dem folgenden Stadium des Opferinstituts, beim Brandopfer, hervortreten *).

Was nun das Material des blutigen Sündopfers selbst betrifft, so stand der Werth des zu wählenden

*) Ungenügend und zum Theil unrichtig erklärt Bähr II, 398 diesen Umstand: „Daß das Sündopfer bloß aus einer blutigen Gabe bestand, ohne sogenannte Speisopfer, kann insofern nicht auffallen, als gerade diese Opfergattung die vorzugsweise sühnende, d. i. symbolisch ausgedrückt, blutige war. Zum Brandopfer gehörte eine unblutige Gabe, weil es die Alles umfassende, allgemeinste und vollständigste Opfergattung war, ebenso auch zum Dankopfer, weil dessen unterscheidendes Hauptmerkmal in der Mahlzeit, bei der ja Brote und Kuchen nicht fehlen durften, bestand, beides fällt beim Sündopfer weg."

Thieres im Verhältniß zu der mehr oder minder gesteigerten Sühne, richtete sich also mit dieser nach dem Rang und der Stellung des Opfernden innerhalb der Theokratie. „Am häufigsten und gerade bei den allgemeinern und wichtigern Fällen ist der שעיר עזים genannte Bock angeordnet. Die Absichtlichkeit dieser Bestimmung ist zu deutlich und unverkennbar, als daß sie hätte übersehen werden können, die Gründe aber, die man dafür angegeben, sind sehr verschieden." Wir bekennen hier unser Nichtwissen und führen, mit Uebergehung der meist wunderlichen, selbst abgeschmackten Angaben, nur Bähr's Meinung an, die, wenn sie auch nicht auf mehr Ansehen als das einer bloßen Vermuthung Anspruch machen kann, doch jedenfalls den Ruhm einer sehr sinnreichen und auch nicht gerade unwahrscheinlichen Vermuthung verdient (II, 399): „Auf das Richtige leitet uns der bezeichnende Name dieser Bocksart; שעירים hießen sie wegen ihrer langen zottigen Haare. Aus diesen wurden aber gewöhnlich die Kleider der Trauernden und Bußprediger verfertigt; vgl. Zach. 13, 4 mit II. Kön. 1, 8. Bei den Trauernden hieß ein solches Kleid שַׂק, σακκος (Jes. 20, 2). Daß sie einen bedeutsamen Charakter hatten, bedarf keines Beweises, bei den Trauernden waren sie unmittelbare Zeichen der Trauer, und bei den Propheten deuteten sie an, daß der darein Gehüllte Erkenntniß der Sünde, Buße predige, ein sermo propheticus realis. Aehnlich wies nun der שעיר עזים als Sündopferthier durch sein Aussehen auf Sünde und die nöthige Trauer darüber (Buße) hin. Sehr passend war gerade dieses

Thier vorzugsweise zu denjenigen Opfern bestimmt, die nur und allein mit der Sünde es zu thun hatten, um so angemessener war dies, wenn außerdem noch andere Opfer, namentlich Brandopfer, zugleich gebracht wurden. Daß es nicht um die Böcke als solche zu thun war, zeigt schon allein der Umstand, daß nicht überhaupt Böcke, sondern gerade diese Gattung derselben zu den Sündopfern bestimmt war und niemals die andere Gattung, die der שְׂעִירִים, welche zu Dankopfern verwendet wurde."

Schließlich geht Bähr (II, 400) auf den Lev. 5, 11 ausgesprochenen, schon oben berührten Indulgenzfall ein. Er sagt: „Das Oel ist beim Mehl, was das Fett beim Thiere, es ist Zeichen der Fülle, des Wohlstandes, und als solches Schmuck und Zierde des Opfers; ähnlich auch der Weihrauch, der, wie alle Wohlgerüche, etwas Kostbares ist und zum Schmuck gehört. Das Fehlen beider wies ebenso auf den Opfernden, als auf die besondere Opfergattung hin; es war ein Opfer ohne Schmuck und Zierde, ein ärmliches Opfer." Diese Deutung ist jedenfalls eine verunglückte, aus gänzlicher Rathlosigkeit hervorgegangene zu nennen. War das Oel beim Mehl, was das Fett beim Thiere, so durfte es ebenso wenig fehlen wie dieses; — wie das Fett des Sündopfers Jehova im Feuer dargebracht wurde, hätte auch das Oel Ihm auf dem Altar dargebracht werden müssen. Und fehlte das Oel als Zeichen der Fülle, des Wohlstandes, als Zierde und Schmuck des Opfers, und gehörte dies Fehlen zur Idee des Sündopfers, so hätte auch zum Sündopfer ein möglichst

mageres Thier gewählt, oder die Fetttheile desselben hätten wenigstens bei Seite gelegt werden müssen, nicht auf den Altar kommen dürfen. Der Grund ist, wie wir schon gesehen haben, ganz derselbe, aus welchem das Hinzukommen des Speisopfers zum Sündopfer ausgeschlossen war.

Was das Verbrennen der Fetttheile betrifft, so bietet dieses nichts Besonderes dar. Nur das könnte noch als auffallend angesehen werden, daß hier nie der beim Verbrennen des Brandopferfleisches so gebräuchliche Ausdruck אשה ריח־ניחוח ליהוה vorkommt. Indeß da das Verbrennen der Primitien des Fleisches jedenfalls dieselbe Bedeutung hatte, wie das Verbrennen des ganzen Fleisches, so läßt sich aus dem Fehlen des Ausdrucks durchaus nicht auf das Fehlen der Sache schließen. Beim Brandopfer ist das Verbrennen Hauptsache, eigentlich charakteristische Function, wodurch eben das Opfer zum Brandopfer wird, daher denn auch die die Wirkung des Verbrennens bezeichnende Formel des „süßen Geruchs für Jehova" hier vorzugsweise, ja ausschließlich im Gebrauch ist. Was beim Brandopfer das Verbrennen, ist beim Sündopfer die Blutsprengung, die Sühne; daher denn auch diesem vorzugsweise, ja fast ausschließlich die Formel לכפר beigelegt wird. Wie beim Brandopfer die Formel לכפר äußerst selten ist, ja nur ein einziges Mal vorkommt, so die des süßen Geruchs gar nicht beim Sündopfer; wie aber, auch wenn das כפר nie vom Brandopfer ausgesagt wäre, ihm doch wegen der auch hier statt findenden Blutsprengung die Sühne nicht abgesprochen

werden könnte, so kann dem Verbrennen des Sündopfers auch nicht der „süße Geruch für Jehova", weil er ihm nicht ausdrücklich beigelegt werde, abgesprochen werden.

Den schwierigen Abschnitt Lev. 5, 1—13, der nach unserer Ueberzeugung unter die Sündopfer gehört, können wir, da er von Mehrern, namentlich auch von Bähr, unter die Schuldopfer rubricirt worden ist, erst nachher betrachten.

Fünftes Capitel.

Das Schuldopfer.

Die Untersuchung über den unterscheidenden Charakter des Schuldopfers ist unläugbar die schwierigste Partie des ganzen Opfercultus. So scharf und bestimmt das Schuldopfer vom Sündopfer im Ritual und namentlich in dessen Mittelpunkt, dem Sühnact, geschieden ist, so schwierig ist es, die jedem zu Grunde liegende Idee in scharf begrenzter Unterscheidung zu erfassen. Bei einer flüchtigen Durchlesung der bezüglichen Verordnungen (Lev. 4—6) geräth man mehr als einmal in Versuchung, überhaupt an der Möglichkeit einer Auffindung der charakteristischen Idee beider Opfer zu verzweifeln und an der Planmäßigkeit dieses Theiles der Opferthorah irre zu werden. Scholl V. 1. S. 40 spricht es auch unbedenklich aus: „In der Darstellung des Leviticus herrscht eine völlige Verwirrung". — Indeß „so gewiß Moses ein verständiger

Mann war, muß er sich auch bei der Anordnung zweier Classen von Sühnopfern etwas gedacht und einen Grund gehabt haben, weshalb er diesen Unterschied machte. Denselben aufzufinden, kann nimmer aufgegeben werden" Bähr II, 412.

„Der sonst so sichere Führer, der Name", sagt Bähr, „bringt hier nicht zum Ziel." Indeß ist dies mehr der Fall, als unser Verfasser anerkannt hat. חטאת und אשם, womit die beiden Opfergattungen benannt werden, sind allerdings synonyme Benennungen, aber schon der Umstand, daß auch die andern Sprachen genau entsprechende Bezeichnungen darbieten, zeigt, daß es Bedürfniß ist, das Gemeinsame beider nach einer doppelten Beziehung darzustellen. Diese doppelte Beziehung muß uns auf den charakteristischen Unterschied der beiden Opfergattungen führen.

Die Erscheinungen, die uns hier zunächst aus dem Namen zu erklären obliegen, sind vornehmlich folgende: 1) Jede Sünde ist zugleich eine Schuld, und zwar ist die Sünde das Primitive, die Schuld das Secundäre, denn die Schuld erscheint immer als Folge der Sünde. Belege dazu geben in Menge Lev. 4. 5., z. B. 4, 3. 13. 22. 27; 5, 1—6. 14. 17. 20 ff. 2) Dennoch werden manche Sünden vorzugsweise als Schuld bezeichnet. Der Begriff der Schuld tritt bei ihnen vorzugsweise hervor, daher erhält das bezügliche Opfer auch darnach seinen Namen; Lev. 5, 14—20. 3) Mit dem Namen Ascham wird nicht nur eine ethische Beziehung der Sünde bezeichnet, sondern auch der irdische, materielle Schaden, der dadurch verursacht wird. Da-

her heißt denn auch nicht nur das entsprechende Opfer Aſcham, ſondern auch die materielle Reſtitution; Num. 5, 5 ff.

Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, I. Joh. 3, 4. Die Sünde iſt die Negation des Rechtes, des Geſetzes, alſo eine Störung der ſittlichen Weltordnung, deren Seele das Geſetz iſt. Jede Sünde als Negation muß darum wieder negirt werden, denn nur durch die Negation der Negation wird die Poſition, der status integer, wiederhergeſtellt. Dieſe Negation der Sünde iſt die Strafe, die als ſolche der Sünde äquivalent ſein und intenſiv und extenſiv allen Schaden, alle Störung, die die Sünde verurſacht hat, auf den Sünder zurückwerfen muß. Die Strafe iſt alſo das Complement der Sünde. So lange die Strafe vom Sünder noch nicht übernommen, getragen iſt, iſt die Sünde ein Halbes, das ſeine Ergänzung fordert. Es fehlt ein Moment, das noch hinzutreten muß, um den Mangel auszufüllen, zu ergänzen. Dadurch wird die Sünde zur Schuld. Die Schuld iſt nämlich der Mangel der Ergänzung, das Fehlen desjenigen, wodurch der aufgehobene status integer wieder zurückzuführen iſt. Jede Sünde, ſo lange ſie alſo nicht geſühnt und aufgehoben iſt, iſt alſo auch zugleich Schuld. Wem ſchuldet nun aber der Sünder? Dem, der durch ſeine Sünde verletzt oder beeinträchtigt iſt, dem dadurch Schaden oder Verluſt erwachſen iſt. Das iſt nun immer und in jedem Falle Jehova, denn jede Sünde ſtört die ſittliche Weltordnung, die von Gott eingeſetzt, von Ihm getragen, gewiſſermaßen Er ſelbſt iſt. Jede Sünde iſt

ein „Gottesraub"; durch sie wird Gott geraubt, was ihm zukommt, nämlich der Gehorsam des Subjectes, durch sie wird Ihm sein Recht verkümmert, geschmälert, es wird Ihm die Berechtigung, Gesetze zu geben und Gehorsam zu fordern, factisch abgesprochen, und — wenigstens so weit der Sünder es vermag — entrissen. Diese Negation der Weltordnung, diese Verletzung Jehova's als des Gesetzgebers muß wieder negirt werden, die dadurch contrahirte Schuld muß bezahlt, erstattet, gesühnt werden. Die Verletzung ist aber um so wichtiger, um so bedeutender, je wichtiger und bedeutender das Object derselben ist. In dieser Beziehung ist das Object Jehova, der Ewige, Unendliche, darum ist auch die Verletzung von unendlicher Bedeutung, sie ist eine unendliche Schuld, denn nicht zeitliche, vorübergehende, materielle Interessen sind verletzt, sondern ewige, bleibende, übersinnliche. Eine solche Schuld kann der Mensch aber nicht selbst bezahlen, sie bleibt also ewig Schuld, wenn nicht ein Anderer für ihn eintritt, sie bezahlt. Dies ist das Opfer, symbolisch und typisch das Thieropfer, real das Opfer Christi. Wir nennen diese Schuld, dies Ascham, das durch das Opferblut gesühnt wird, — weil es eine Schuld an der ewigen, sittlichen Weltordnung ist, das ethische Ascham.

Aber nicht bloß übersinnliche, überirdische Interessen werden durch die Sünde verletzt, sondern auch irdische und creatürliche, — auch die irdische Weltordnung, das bürgerliche, staatliche und sociale Leben wird durch sie gestört, gehemmt. Der Sünder contrahirt also durch

seine sündige That auch eine Schuld an den irdischen Beziehungen und Verhältnissen, in welche er störend eingegriffen hat; und die Sünde hat somit immer ein doppeltes Äscham im Gefolge, ein übersinnliches, jenseitiges, und ein irdisches, diesseitiges, das ebenfalls bezahlt, gut gemacht werden muß. Manche Beeinträchtigungen dieser letzten Art sind nun so beschaffen, daß der dadurch verursachte Schaden vom Sünder nicht wiedererstattet, gut gemacht werden kann, daß also auch die dadurch contrahirte Schuld nicht bezahlt werden kann, z. B. der Mord. Dahingegen sind auch manche irdische Verschuldungen der Art, daß das Äscham wirklich bezahlt, ersetzt, wieder gut gemacht werden kann. Dahin gehören namentlich die meisten Verletzungen materieller Interessen, z. B. alle Beeinträchtigungen fremden Eigenthums u. A.

Von hier aus eröffnet sich uns nun eine Einsicht in das unterscheidende Wesen der Sünd- und Schuldopfer. Um es gleich kurz zu sagen, das Sündopfer bezieht sich auf Sünden, deren irdisches Äscham ebenso wenig wie das überirdische vom Sünder erstattet, bezahlt werden kann; das Schuldopfer hingegen auf Sünden, deren irdisches Äscham nach bezahlt werden kann, so daß also hier neben dem ethischen Äscham, das durch das Opfer symbolisch bezahlt wird, auch noch das irdische Äscham wirklich erstattet werden muß. Daß diese Unterscheidung eine richtige ist, muß vornehmlich sich in der Congruenz derselben mit den namhaft gemachten Fällen ergeben, zugleich muß aber auch dargethan werden, daß die Bezeichnung des einen Falles

durch חטאת und des andern durch אשם eine zum Begriff dieser Worte passende ist.

Wir haben also gesehen: jede Uebertretung ist in Beziehung auf die That, auf die Willensäußerung des Sünders ein חטאת, und in Beziehung auf ihre Wirkung, ihre Folgen ein אשם. Die Sünde ist der Act des Sünders, die Strafe der Act des Rechtes; die Sünde ist das Halbe, die Strafe ist ihre Ergänzung und dadurch Aufhebung; die Schuld ist die mittlere Proportionale zwischen Sünde und Strafe, wodurch beide zu einander in wesentliche, nothwendige Beziehung gesetzt werden, die Brücke zwischen beiden. Wenn nun dennoch einige Uebertretungen vorzugsweise dadurch als חטאות erscheinen, daß sie durch Sündopfer חטאות gesühnt werden müssen, und andere wieder vorzugsweise unter den Gesichtspunkt der אשמות treten, weil sie durch Schuldopfer אשמות gesühnt werden, so kann das nur darin seine Erklärung finden, daß bei den einen die eine, bei den andern die andere Seite besonders hervortritt oder gesteigert ist. Das ist nun auch wirklich der Fall. Die Schuld ist das Vermittelnde zwischen der Sünde und ihrer Ergänzung, nämlich der Strafe. Ist das Ascham nun aber ein solches, das nicht bezahlt werden kann, und ist demnach diese Ergänzung nicht zu erreichen, so bleibt die Sünde ein Halbes, Unvollendetes, bleibt Sünde, das heißt ein die Ergänzung Forderndes. Dadurch tritt der Begriff der Schuld als des Vermittelnden zurück, der der Sünde als des Unvollendeten aber hervor. Ist hingegen das Ascham (nämlich das irdische) ein solches, dessen Er-

stattung möglich ist, so ist jedenfalls diese Erstattung vorerst zu leisten, ehe an die ethische Sühne gedacht werden kann, es wird also hier die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die Schuld gerichtet, der Begriff der Schuld tritt besonders hervor. — Der Unterschied zwischen Sündopfer und Schuldopfer ist also einfach der, daß bei jenem der Begriff der Schuld zurücktritt, weil in keinerlei Beziehung der Sünder selbst eine Erstattung leisten kann; bei diesem aber hervortritt, weil wenigstens nach der einen Seite hin die Erstattung geleistet werden kann.

Gehen wir nun zu den einzelnen Fällen der Schuldopferthorah über, um zu sehen, ob wir hier mit der dargelegten Theorie auskommen. Der eigentliche locus classicus vom Schuldopfer ist Lev. 5, 14—26. Dieser Abschnitt gibt V. 15. 17. 21 drei Reihen von einzelnen Fällen an, wovon die beiden ersten Versündigungen an Jehova *), die dritte Versündigungen am Nächsten enthält. Die erste und dritte haben wieder

*) Das scheint mit unserer Theorie, wonach Schuldopfer sich auf wieder gut zu machende Störungen irdischer Verhältnisse beziehen, zu streiten, — aber nur so lange, als man das Wesen der Theokratie nicht erkannt hat. Dies besteht darin, daß Jehova sich in ihr anthropomorphisirt, sich mit dem Menschen auf gleiche Linie stellt, die Stellung, Pflichten und Rechte eines menschlichen Königs einnimmt. Als solcher ist Er Glied oder vielmehr Haupt des irdischen Staatsverbandes, Er ist in den Kreis des bürgerlichen und socialen Lebens eingetreten, Er hat sein irdisches Eigenthum, seine Einkünfte, seine Domainen, Er hat menschliche Rechte, Forderungen, Beziehungen, eine Verletzung derselben trifft Ihn auch als menschlichen König, ist also auch eine Verletzung irdischer Verhältnisse.

das mit einander gemein, daß sie sich beide auf Veruntreuungen fremden Eigenthums beziehen. Die zweite (V. 16—18) scheint ganz disparat zu sein, wir betrachten sie darum zuletzt. — Die andern beiden, einander entsprechenden Reihen beginnen mit den Worten: Wenn sich eine Seele vergreift, נֶפֶשׁ כִּי־תִמְעֹל מָעַל, dort an dem, was dem Herrn geweiht ist, z. B. Zehnten, Erstlingen, Opferdeputaten (Lev. 22, 14) u. s. w., hier an seines Nächsten Eigenthum, wenn er ihm anvertrautes, oder gefundenes, oder mit Gewalt oder Unrecht an sich gebrachtes fremdes Eigenthum eidlich abläugnete u. s. w. Die Sühne für diese Fälle ist eine doppelte: 1) Wiedererstattung des Veruntreuten, Abgeläugneten oder Vorenthaltenen, und zwar nicht nur einfache Erstattung, sondern mit einer Erhöhung um das Fünftel des Betrags (V. 16. 24) an Denjenigen, dem daraus Schaden erwachsen ist, sei es Jehova (als menschlicher König) oder der Nächste; 2) ein Widder zum Schuldopfer nach der Schätzung des Priesters für die ethische Schuld, die er durch seine Sünde bei Jehova, dem heiligen, ewigen Gesetzgeber, contrahirt hat. Mit dem dritten Falle congruirt durchaus Num. 5, 5—8. Hier wird zuerst die Angabe des Leviticus kurz wiederholt: Veruntreuung, Wiedererstattung mit Hinzufügung des Fünftels und ein Widder zum Schuldopfer. Dann tritt noch eine Ergänzung hinzu. Im Leviticus nämlich war der Fall unberücksichtigt geblieben, wie es mit dem materiellen Schadenersatz gehalten werden solle, wenn der Beeinträchtigte nicht mehr lebte und keine Erben hatte. Das wird hier nachgeholt durch die Be-

ſtimmung: in ſolchem Falle ſolle Jehova als der Erbe angeſehen werden, ſo daß er ein doppeltes Aſcham erhielt, nämlich außer dem Widder für die ethiſche Schuld auch noch die Summe für die materielle Schuld.

Wir haben dieſe Fälle noch nach einer andern Seite hin zu betrachten. Sie ſind nämlich der Art, daß man ſie unter die Rubrik des gemeinen Diebſtahls zu ſubſummiren geneigt ſein möchte. Für den Diebſtahl forderte das Geſetz aber fünffache, vierfache, nach Umſtänden auch nur zwiefache Wiedererſtattung; Exod. 21, 37; 22, 1—3 (22, 1—4). Aus dieſer Verſchiedenheit der Erſtattung erwächſt uns die Aufgabe, die Verſchiedenartigkeit jener Veruntreuungen vom gemeinen Diebſtahl aufzuſuchen. Unſer erſter Fall iſt ſchon dadurch vor einer Confundirung mit demſelben geſichert, daß es ausdrücklich heißt (V. 15): „Wenn eine Seele ſich vergreift und ſündigt aus Verſehen an dem, was dem Herrn geweiht iſt". Allein nicht nur dieſem Fall, ſondern auch denen der andern Reihe (V. 21 ff.) müſſen wir dies בשגגה zu gute kommen laſſen, das auch in V. 15 nur parenthetiſch, zum Ueberfluß, als ſich von ſelbſt verſtehend, ſteht. Zwar ſcheinen dem bedeutende Inſtanzen entgegenzuſtehen. Wer Anvertrautes, Gefundenes, durch Gewalt oder Unrecht an ſich Gebrachtes vorenthält oder abläugnet, ja eidlich abläugnet, bei dem, ſollte man meinen, kann doch ſchwerlich von einer unwiſſentlichen, unabſichtlichen Sünde die Rede ſein. Und doch muß dem ſo ſein (wie wir gegen Bähr II, 403 behaupten müſſen), denn gerade das eidliche Abläugnen iſt, wenn irgend etwas, eine

בְּיָד רָמָה begangene Sünde, und zog als solche nach Num. 15 unausbleiblich die Ausrottung nach sich. Hieß es ja doch schon im Dekalog: Jehova wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht. Uebrigens läßt sich ja auch das בִּשְׁגָגָה bei allen namhaft gemachten Fällen festhalten. Beim Anvertrauten, Geliehenen oder Gefundenen konnte ja eine auf das Ganze oder auch nur auf einen Theil desselben sich beziehende Vergeßlichkeit eintreten, und Mancher konnte mit Gewalt oder Unrecht etwas wegnehmen, das nicht sein war, und doch es בִּשְׁגָגָה thun, nämlich in der Meinung, er habe das Recht dazu. So steht also hier der vorsätzlichen Veruntreuung des Diebstahls das Unvorsätzliche dieser Handlungen entgegen. Ferner ist beim Diebstahl das Verhehlen der Sünde charakteristisch, dem steht hier gegenüber das freiwillige Bekenntniß. Die genannten Fälle sind, da sie nicht gerichtlich bestraft worden sind, jedenfalls schon an und für sich der Art, daß sie entweder gänzlich verborgen waren, oder daß, wenn der Beeinträchtigte seinen Verlust reclamirte, der Thäter nicht überführt und daher auch nicht rechtlich zur Wiedererstattung gezwungen werden konnte. Es kam dabei nur auf den Reinigungseid an, — darauf deuten die auf alle einzelnen Fälle (V. 22) sich beziehenden Worte: „und läugnet solches mit einem falschen Eide, was es irgend sei", — war dieser abgelegt, so war die Sache vor weltlichem Gericht abgemacht, und nur die eigne Erkenntniß des Unrechtes und das freiwillige Bekenntniß desselben konnte sie wieder aufnehmen. Was sich somit aus der Sache

selbst ergibt, ist nun auch in dem ergänzenden Abschnitt Num. 5, 5 ff. ausdrücklich ausgesprochen (V. 7): „und sie sollen ihre Sünde bekennen, die sie gethan haben, und sollen ihre Schuld erstatten" *).

Auffallend ist noch die Bestimmung Lev. 5, 15: „Er soll bringen als sein Ascham dem Herrn einen Widder fehllos von den Schafen nach deiner Schätzung in Silbersekeln, nach dem Sekel des Heiligthums zum Ascham." Dieselbe Bestimmung kehrt auch abgekürzt im dritten Falle V. 25 wieder. Auffallend ist diese Bestimmung, insofern das Ascham vom Priester geschätzt werden soll, und doch für alle Fälle von vornherein ein Widder bestimmt, also die Schätzung von gar keinem Einfluß auf das darzubringende Schuld-

*) Daraus erklärt sich denn, daß die materielle Erstattung nicht fünffach, wie beim Diebstahl, sondern nur um ein Fünftel erhöht war (zur Entschädigung für die lange Entbehrung des Eigenthums). Durch dies Fünftel tritt das materielle Ascham unter den Gesichtspunkt der mulcta. Die Wahl gerade eines Fünftels ist gewiß nicht willkührlich, so daß auch ebenso gut ¼ oder ⅙ hätte bestimmt sein können, sondern hat ihren Grund, den ich übrigens nicht mit Sicherheit anzugeben weiß, in der Zahlensymbolik. Auch stand es wohl in Beziehung zur fünffachen Erstattung des vorsätzlich Gestohlenen. Uebrigens finden wir es wahrscheinlich, daß auch der ordinaire Diebstahl, wenn das materielle Interesse durch die fünffache Ersetzung hergestellt war, eine ethische Sühne durch Schuldopfer forderte. Denn da der Dieb jedenfalls durch seine Sünde als aus dem theokratischen Verband herausgetreten angesehen werden mußte, so blieb nur die Alternative, entweder, daß die Ausschließung eine perpetuelle war, dann aber würde Ausrottung erfolgt sein, oder daß er durch ein Sühnopfer wieder eintrat, und da lag das Schuldopfer am nächsten, indem die Strafe der fünffachen Erstattung als Abtragung des materiellen Ascham angesehen werden konnte.

opfer ist. (Die willkührliche Einschiebung eines אֵ, wie Rosenmüller sie vorschlägt, so daß es freigestanden hätte, einen Widder oder statt dessen auch den Betrag an Silber zu bringen, bedarf keiner Widerlegung, denn abgesehen von der rohen Willkühr in der Exegese würde dadurch auch die ethische Sühne durch Opfer zu einer bloßen mulcta herabsinken, was dem Geist des Mosaismus contradictorisch entgegensteht.) Wir erklären dies mit Hengstenberg (Beitr. III, 216) so: Die materielle Schuld am Nächsten oder am König Jehova muß materiell erstattet werden, hier ist also die Schätzung nach Silbersekeln des Heiligthums ganz an ihrem Platz. Die ethische Schuld an Jehova, als Träger der sittlichen Weltordnung, kann nicht durch Geld abgefunden werden, sondern nur durch blutige Sühne; da sie aber mit jener materiellen gleichen Boden und Wurzel hat und ihr parallel läuft, steht sie zu ihr in wesentlicher Beziehung, der Werth des Opferaschams richtet sich also gewissermaßen nach dem Werth des Geldaschams. „Der Widder des אָשָׁם selbst erhielt durch die Erklärung des Priesters einen imaginären Werth. Dieser Widder, wurde gesagt, den N. N. als die Erstattung für seinen Gottesraub darbringt, soll dem Betrage dieses Gottesraubes gleich gelten. Der Widder, welcher zur Erstattung des geistlichen ὀφείλημα dargebracht wurde, wurde ebenso hoch taxirt, als die Summe war, welche zur Erstattung des äußern, materiellen ὀφείλημα gegeben wurde. Durch diese symbolische Handlung sollte der Begriff der Verschuldung recht lebhaft eingeprägt, die Nothwendigkeit der Abfindung mit Gott klar vor

die Augen gelegt werden." Zugleich erhalten wir durch diese Bestimmung ein neues charakteristisches Merkmal des Schuldopfers, nämlich daß der Schaden geschätzt werden konnte und geschätzt wurde.

Beide von uns besprochenen Fälle legen übrigens, was zuletzt noch erwähnt werden mag, das entschiedenste Zeugniß gegen Bähr's Behauptung ab, daß nur Uebertretungen positiv-religiöser, nicht aber allgemeinsittlicher Gebote einer Opfersühne fähig gewesen seien. Der erste Fall bezieht sich zwar auf theokratische Gesetze, aber das Vergehen ist darum nicht minder allgemein-moralischer Art. Oder sollte, wer sich an Domainen, Zöllen oder Abgaben des Königs vergreift, wer der Defraudation und Schmuggelei sich schuldig macht, nicht gegen das fünfte Gebot, das doch ein allgemein-moralisches ist, sich versündigen? oder sollte etwa das etwas ändern, daß der irdische König hier Jehova ist? Noch klarer zeigt sich dies bei dem andern Falle. Hier muß auch der Befangenste zugestehen, daß die genannten Vergehen rein moralischer Art sind. Und dennoch sucht Bähr auch hier noch seine Hypothese durchzufechten, freilich auf völlig verunglückte Weise. Er sagt II, 403: „Wir müssen demnach (da nicht jedweder Raub und Meineid durch ein Schuldopfer könne gesühnt werden) auch hier eine Beziehung auf theokratische Verhältnisse festhalten, wofür insbesondere noch C. 6, 2 (5, 21) die Ausdrucksweise spricht: „„wenn Jemand sich an Jehova vergreift und seinem Volksgenossen das Anvertraute abläugnet"". Hier wird die Untreue gegen den Nächsten als zugleich

gegen Jehova begangen betrachtet, was nicht wohl geschehen konnte, wenn nicht das veruntreute Gut zugleich in einer bestimmten Beziehung zu Jehova stünde, also irgendwie religiöses, theokratisches Eigenthum wäre, wie z. B. Erstlinge oder Zehnten, welche der rechtmäßige Eigenthümer Jehova hatte darbringen wollen." Wenn das nicht willkührliche und gewaltsame Exegese ist, so weiß ich nicht, was dahin zu rechnen wäre. Und gesetzt, wir ließen uns diese Beschränkung gefallen, so bleibt die fragliche Sünde doch immer ein Diebstahl, und das ist keine Uebertretung eines positiv-religiösen, sondern eines allgemein-moralischen Gesetzes. Das Einzige, was der gegnerischen Argumentation noch einigen Schein gibt, ist der Zusatz ביהוה. Aber wie in aller Welt kann Bähr behaupten, „eine Untreue am Nächsten könne nicht zugleich als an Jehova begangen betrachtet werden, wenn das veruntreute Gut nicht auch zugleich Jehova's Eigenthum gewesen wäre"? Ist denn der Diebstahl bloß eine Verschuldung am Nächsten, ist er nicht auch und zunächst und zuerst Verschuldung an Jehova? Daß dies ביהוה, was sich bei jeder Sünde von selbst versteht, hier noch ausdrücklich hinzugefügt ist, hat darin seinen Grund, daß der Gesetzgeber durch die Angabe des gedoppelten Objectes der Verschuldung die Nothwendigkeit der Darbringung eines doppelten Ascham ausdrücken will. Wie wichtig ihm in dieser Beziehung das ביהוה war, geht auch daraus hervor, daß er es an der abkürzenden Parallelstelle Num. 5 nochmals ausdrücklich hervorhebt. Man bemerke auch

noch das Unangemessene gleich im Anfang der angeführten Argumentation: — Da nicht für jedweden Raub und Meineid, als ein vorsätzliches, eigentliches Verbrechen, ein Sühnopfer bestimmt sein könne, so müsse man annehmen, daß das Abgeläugnete nicht bloß unter den Gesichtspunkt fremden Eigenthums, sondern fremden für Jehova bestimmten Eigenthums falle. — Verliert denn Raub und Meineid durch eine solche Beziehung auf Jehova den Charakter eines vorsätzlichen und eigentlichen Verbrechens? wird dadurch denn die Schwere der Sünde gemildert? wird nicht Jedermann sagen müssen, daß im Gegentheil dadurch die Schuld und das Verbrechen noch größer werde?

Bedeutend schwieriger ist nun aber der noch übrige, in der Urkunde die zweite Stelle einnehmende Fall V. 17—19. „Wenn Jemand sündigt und thut eins von allen Geboten des Herrn, die man nicht thun soll, und weiß es nicht, וְלֹא־יָדַע, der hat sich verschuldet und trägt seine Missethat, und soll darbringen einen fehllosen Widder von den Schafen nach deiner Schätzung als Schuldopfer zum Priester, und der Priester soll ihn versöhnen wegen seiner Abirrung, damit er abgeirrt ist, und wußte es nicht, auf daß ihm vergeben werde; ein Schuldopfer ist es, er hat sich an Jehova verschuldet." Die Schwierigkeit liegt darin, daß der hier angegebene Kanon des Schuldopfers wörtlich genau mit dem des Sündopfers Lev. 4 übereinzustimmen scheint. Wirklich haben auch die meisten Ausleger geradezu ihre Rathlosigkeit an den Tag gelegt. De Wette, Arch. 2te Aufl. S. 201 sagt ganz

einfach, ohne nur einmal an die Möglichkeit einer Differenzirung zu denken, daß diese Regel mit der des Sündopfers zusammenfalle, Winer dagegen ignorirt die Gleichheit, und umgeht also die Schwierigkeit. Bähr geht tiefer ein, auch er behauptet (II, 401), beides laute ganz gleich, und fährt dann fort: Es sei also jedenfalls von Geboten gleicher Art, nämlich von theokratischen die Rede (?). Da aber die Schuldopfer doch immerhin eine besondere Opfergattung seien, so müßten wir dieser allgemeinen Regel diejenige besondere Beziehung geben, welche ihr der hier so deutliche Zusammenhang anweise. Der Ausdruck V. 18 „nach deiner Schätzung" sei aus V. 15 wiederholt und zeige, daß es sich hier um einen ähnlichen Fall handle, wie dort. Die Regel sei demnach dahin zu restringiren, daß das Vergehen ein solches sei, das seiner Natur nach eine Schätzung, d. i. eine Bestimmung eines Preises oder Werthes nach sich ziehe.

Die einzige Differenz zwischen den beiden betreffenden Kanonen ist die, daß es beim Sündopfer heißt: Wenn eine Seele sündigt בִּשְׁגָגָה, und thut eins von allen Geboten, die man nicht thun soll ꝛc. — und beim Schuldopfer: Wenn eine Seele sündigt und thut eins von allen Geboten, die man nicht thun soll, וְלֹא־יָדַע ꝛc. Identificirt man beide Ausdrücke, so ist die Bähr'sche Auffassung gewiß die einzig richtige. Es würde dann der auch mit unserer Theorie übereinstimmende Unterschied der sein: Jedes Sündopfer wird zu einem Schuldopfer, wenn die Verschuldung der Art ist, daß sie einer Schätzung unterzogen werden kann, und

somit auch eine Erstattung möglich ist. Das Verhältniß des zweiten Falles zum erstgenannten würde dann das des Genus zur Species und gerade der wichtigsten Species sein. Wir wollen keineswegs diese Auffassung ganz von der Hand weisen, bemerken aber doch, daß die Identificirung der beiden fraglichen Ausdrücke uns nicht hinreichende Berechtigung zu haben scheint. Hätte die Urkunde wirklich und durchaus dasselbe sagen wollen, so sollte man erwarten, daß sie auch hier den ihr so geläufigen, stereotypen Ausdruck בשגגה als nähere Bezeichnung der Sünde gewählt haben würde; — und gesetzt auch, man nähme das ולא־ידע als völlig identisch mit בשגגה, so würde man erwarten müssen, daß es dieselbe Stellung wie dieses eingenommen habe. Seine jetzige Stellung aber hinter den Worten: „Gebote des Herrn, die man nicht thun soll", macht es wahrscheinlich, daß es sich auch auf diese, und nicht auf das Sündigen beziehen solle, so daß also der Sinn wäre: Wenn eine Seele sündigt und thut eins von allen Geboten, die man nicht thun soll, und hat es nicht gewußt, sc. das Gebot, so ist's eine Schuld, und er trägt seine Missethat, er soll ein Schuldopfer bringen, und der Priester soll ihn versöhnen wegen seiner Abirrung, darin er abgeirrt ist, und wußte es nicht, sc. daß es eine Abirrung war, auf daß ihm vergeben werde. — Es würde sich bei dieser Auffassung der Stelle nur darum handeln, zu zeigen, wie ein solcher Fall nicht unter die Sündopfer, sondern unter die Schuldopfer gehöre. Die Antwort darauf wäre: Jeder Israelit, als mit seinem ganzen Leben in theo-

kratischem Boden wurzelnd, ist verpflichtet, sich mit dem theokratischen Gesetze bekannt zu machen. That er es nicht, so erfüllte er nicht die Bundesverpflichtung von seiner Seite, ist in Jehova's Schuld. Sündigt er nun aus dieser Nichtkenntniß des Gesetzes, so besteht seine Sünde eigentlich nicht in der Uebertretung des Gebotes, das für ihn nicht da war, sondern in der Unkenntniß des Gebotes. Wenn es nun schon Grundsatz des gewöhnlichen Rechtes ist: ignorantia juris nocet, so gilt das noch vielmehr beim Israeliten, von dem gefordert war: „Laß das Buch des Gesetzes nicht von deinem Munde kommen, sondern betrachte es Tag und Nacht, auf daß du halteſt und thueſt alle Dinge, nach dem das darin geschrieben steht" Jos. 1, 8. Diese Sünde der Nichtkenntniß des Gesetzes könnte nun aber füglich deshalb unter die Rubrik der Schuldopfer gestellt werden, weil sie eine solche ist, wo die Schuld nachträglich bezahlt werden kann, und ebenfalls eine Veruntreuung anvertrauten Gutes ist, denn das Gesetz war dem Israeliten von Jehova anvertraut, zur Nutznießung übergeben und ihm, es wohl zu bewahren und damit zu wuchern (Matth. 25, 14 ff.) anbefohlen. Indem er es nun so sehr ignorirte, daß er es nicht einmal kannte, ließ er das anvertraute Pfund unbenutzt liegen, ohne daß es die Interessen, die Jehova forderte, tragen konnte, ließ es gewissermaßen zu Grunde gehen. Man könnte gegen diese Auffassung aber einwenden, daß dann auch schwerere Sünden, die an sich keiner Opfersühne fähig gewesen, wenigstens vom Sünder, um sich zu entschuldigen, — dahin hätten gezogen

werden können. Allein es liegt in der Natur der Sache, daß nur geringere Vergehen hierhin gehören können, da doch die Entschuldigung des Nichtwissens des Gesetzes nur bei den Minutien desselben möglich ist, und daß die ביד רמה begangenen Sünden keinenfalls dahin gezogen werden können, alle übrigen aber wirklich durch Opfer zu sühnen waren, so daß es sich bloß darum handeln konnte, ob ein Sünd- oder ein Schuldopfer zu bringen sei. — Nur das Eine macht bei dieser Auffassung Schwierigkeit, wie hier dieselbe Schätzung eintritt V. 18, wie bei den beiden andern Fällen. Da jedoch die Schätzung in diesen Fällen nicht nur auf das materielle Ascham, sondern auch auf das ethische sich bezog, bei dem sie doch nur eine imaginaire und rituelle (symbolische) sein konnte, so konnte hier, wo die materielle Schätzung vielleicht (jedoch nicht immer) unmöglich war, nur die rituelle, symbolische statt finden, von der auch allein hier die Rede ist, und die nicht wegfallen durfte, weil sie wesentlich zum Ritus des Schuldopfers gehörte. Dagegen bemerken wir noch, daß das Fehlen aller Bestimmungen über materielle Erstattung und einer Erhöhung derselben durch das Fünftel des Betrags sich aus unserer Auffassung sehr gut erklärt, denn die Erstattung war danach geschehen, sobald der Opfernde sich das Gebot eingeprägt hatte, von einem dazukommenden Fünftel konnte dann noch weniger die Rede sein, da er sich nicht mehr als das ganze Gesetz einprägen konnte. Dahingegen müßte man bei der Bähr'schen Auffassung erwarten, daß ebenso wie bei den beiden andern Fällen neben der Schätzung

auch die Wiedererstattung dessen, was geschätzt wurde, mit dem hinzukommenden Fünftel ausdrücklich anbefohlen sei. Doch salvo meliori judice!

Außerdem werden noch einige wenige besondere Fälle im Gesetz namhaft gemacht, bei welchen eine Sühne durch Schuldopfer eintreten soll. 1) Lev. 19, 20—22. „Wenn ein Mann bei einem Weibe liegt und sie beschläft, und sie ist eine Sklavin, נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ, nicht losgekauft oder freigegeben, so soll Strafe eintreten, nicht sterben sollen sie, denn sie ist nicht frei, und er soll als sein Ascham bringen dem Herrn vor die Thüre der Stiftshütte einen Widder zum Ascham." Schwierigkeit macht hier zunächst die Uebersetzung der Worte נחרפת לאיש. Das Verbum חרף heißt: 1) carpsit, decerpsit, 2) figürlich carpsit conviciis, probriis affecit. Diese letztere Bedeutung ist beim seltenern Kal die häufigere, beim sehr oft vorkommenden Piel die ausschließliche; das Niphal kommt nur in unserer Stelle vor. Demnach können wir mit Zugrundelegung der ersten Bedeutung übersetzen: decerpta i. e. destinata, desponsata viro. So haben Onkelos, Jonathan, die Septuaginta (*διαπεφυλαγμένη ἀνθρώπῳ*), der Talmud, wie die meisten Uebersetzer und Ausleger. Dagegen legen Aben-Esra u. A., zuletzt noch Br. Bauer l. c. I, 192 die zweite Bedeutung zu Grunde und übersetzen despecta viro sc. hero mit Beziehung auf Exod. 21, 8. — Bei der Allgemeinheit des Gesetzes Deut. 22, 12 ff., welches jeden Ehebruch — als solcher wurde auch die Untreue der verlobten Braut angesehen — mit dem Tode beider Schuldigen

bestraft haben will, ist es nicht wahrscheinlich, daß die Stupration einer Verlobten, auch wenn sie nur Sklavin und als solche nur zur Gemahlin zweiten Ranges (zum Kebsweibe) bestimmt war, so leicht genommen worden sei, da ja die Kinder der Kebsweiber nach dem Gesetz legitim waren. — Wir denken uns die Sache so: Nach Exod. 21, 7 ff. hatte der Herr die Verpflichtung, die israelitische Sklavin entweder selbst zu heirathen (V. 8), oder sie seinem Sohne beizulegen (V. 9), oder sie (ebenso wie den Sklaven im siebenten Jahre ihrer Dienstzeit? *) vgl. Deut. 15, 17) frei ausgehen

*) In der angegebenen Auffassung liegt die einfachste Lösung des scheinbaren Widerspruchs, daß nach Exod. 21, 8 die Magd nicht ausgehen soll wie die Knechte, und nach Deut. 15, 17 die Magd im siebenten Jahre ebenso wie die Knechte frei ausgehen sollte. Wir stimmen darin Br. Bauer l. c. S. 181 bei: „Der Wille des Gesetzes ist nicht der, daß die hebräische Magd überhaupt gar nicht freigelassen werden soll, sondern nur in dem Falle nicht, wenn sie der Herr sich zum Weibe bestimmt oder sie seinem Sohne als Frau gegeben hat. Ist sie nicht vom Herrn zu seinem Weibe bestimmt, dann kann sie frei werden.... Nur das sittliche Band also, welches das Haus mit der Magd eingegangen ist, überhebt diese der Nothwendigkeit, daß sie noch besonders freigelassen werde. Sie bedarf dessen nicht, wenn sie das Weib oder die Tochter ihres Herrn geworden ist. Wird aber dies Band nicht gehörig geachtet (V. 10), oder ist es noch nicht geknüpft, dann bleibt ihr auch das Recht, das Haus ihrer Herrschaft als freie Person zu verlassen." Dagegen suchen Hengstenberg (Beitr. III, 438 f.) und Welte (Nachmosaisches im Pent. S. 144 f.), nach Vorgang vieler ältern Exegeten, die Uebereinstimmung in der Annahme, daß im Exod. von dem speciellen Falle, wo ein Vater selbst aus Noth seine Tochter verkaufe, und im Deut. von den Mägden überhaupt die Rede sei, — eine Auskunft, die, sobald man sich klar in die Verhältnisse hineindenkt, bald als unangemessen erscheint, wie hier des Weitern nachzuweisen der Raum nicht gestattet.

zu lassen ohne Lösegeld (V. 11). So lange ihre Dienstzeit dauerte, hatte er allein über sie zu bestimmen, er konnte sie jeden Augenblick sich selbst zum Weibe nehmen, oder sie als solches seinem Sohne zulegen. Sie war also gewissermaßen eo ipso als desponsata viro zu betrachten, und insofern konnte auch die Stupration derselben gewissermaßen als Ehebruch angesehen werden, Deut. 22, 23. Aber mit dem Tode konnten die beiden Schuldigen dennoch nicht bestraft werden, so lange die Verlobung keine bindende, förmlich ausgesprochene, sondern nur eine ungewisse, zweifelhafte war. Die Todesstrafe konnte um so weniger eintreten, wenn der Herr von seinem Rechte, sie sich oder seinem Sohne beizulegen oder zu verloben, nicht Gebrauch gemacht hatte, denn dadurch hatte er factisch ausgesprochen, daß sie נחרפת לאיש despecta hero sei, daß sie ihm nicht gefiel (Exod. 21, 8: אם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ), daß er sie verschmähte, und daß er willens sei, sie nach Verlauf des gesetzlichen Septenniums freizulassen. Wie sich in diesem Falle die Sklavin der Vergünstigung des Gesetzes, freigelassen zu werden, näherte, so auch der Anwendbarkeit des Gesetzes Deut. 22, 28 f., nach welchem die Verführung einer nicht verlobten (freien) Jungfrau die Bezahlung eines erhöhten Kaufpreises an den Vater (hier also an den Herrn) und die Verpflichtung des Verführers, die Geschwächte zu ehelichen, nach sich zog. Jedoch noch war sie Sklavin, auch konnte ja der Herr noch immer seinen Sinn ändern, und sie heirathen, — der Verführer hatte sich also immer an fremdem Eigenthum vergriffen, hatte

es veruntreut und sich dadurch ein Ascham an dem Eigenthümer aufgeladen. Dies Ascham am Nächsten mußte erst bezahlt werden, ehe das Ascham an Jehova durch Opfer gesühnt werden konnte. Das Gesetz bestimmt nicht den Werth des Erstern, überläßt die Bestimmung der Strafe, der mulcta, dem Ermessen der Umstände, näher der Schätzung des Priesters. Der einfachste und zugleich adäquateste Ersatz wäre durch die Anwendung von Deut. 22, 28, nämlich erhöhter Kaufpreis und Ehelichung, geleistet worden; indeß da sie nicht frei war, sondern ihres Herrn Eigenthum, konnte dieser die Ehe verweigern und anderweitigen Ersatz fordern. Wir haben also hier die wesentlichsten Momente des Schuldopfers: Störung, Verletzung irdischer (socialer, bürgerlicher) Verhältnisse, oder noch näher ... Veruntreuung fremden Eigenthums — und Ersetzung der dadurch contrahirten Schuld an Jehova durch ein Schuldopfer, an den Eigenthümer durch einen noch besonders (durch Schätzung des Priesters) zu bestimmenden (erhöhten) Ersatz. Dieser Fall ist also unter die dritte Reihe der durch Schuldopfer zu sühnenden Vergehen (Lev. 5, 20—26) zu rubriciren. Noch bemerken wir, daß der von Bähr beliebte Kanon einer Beschränkung der Opfer auf Vergehungen gegen positiv-religiöse Gesetze hier platterdings sich nicht anwenden läßt. Selbst Bähr's Scharfsinn muß es nicht gelungen sein, hier auch nur eine irgend scheinbare derartige Beziehung aufzufinden, da er es ganz mit Stillschweigen übergeht.

2) Num. 6, 9—12. Ein Nasiräer, der sich durch

unvorsätzliche Berührung eines unreinen Gegenstandes verunreinigt hatte, mußte ein Schuldopfer bringen und seine Gelübdezeit von Neuem beginnen. Die Basis dieser Verordnung ist die hebräische Anschauung, daß alle unter besonderm Fluch der Sünde stehenden Zustände und Verhältnisse ebenso von dem theokratischen Verband ausschließen als die Sünde selbst. Der Nasiräer ist durch sein Gelübde zu noch gesteigerter Reinheit verbunden, jede Unreinheit hebt sein Gelübde auf. Dadurch ladet er nun ein doppeltes Ascham auf sich, eins durch die Verletzung der allgemeinen ethisch-symbolischen Verpflichtung zur Reinheit an Jehova, den heiligen Gesetzgeber, und eins durch den Bruch seines Gelübdes. Letzteres Ascham ist zu erstatten, wieder gut zu machen, dadurch, daß die Gelübdezeit von vorn beginnt (V. 12). Auch hier zeigen sich als charakteristische Merkmale des Schuldopfers: die Verletzung oder Störung irdischer (theokratischer) Verhältnisse und die Möglichkeit der Erstattung, des Wiedergutmachens. Es gehörte dieser Fall also eigentlich unter die erste, Lev. 5, 15. 16 namhaft gemachte Reihe der Vergehen, welche Schuldopfer fordern, deren Charakteristisches darin besteht, daß beide Ascham sich auf Jehova beziehen, einmal als die ewige, sittliche Weltordnung, und dann als irdischen, theokratischen König. Da nun aber für eine gewöhnliche Verunreinigung, wenn sie nicht gerade von der leichtern Art war, ein Sündopfer, dem das Schuldopfer an Rang weit nachstand, gebracht werden mußte, so konnte auch hier das Schuldopfer nicht als genügend angesehen werden; es mußte noch ein eigent-

liches Sündopfer hinzutreten, das die levitische Verunreinigung völlig aufhob. Darum wird auch in der Urkunde die Versöhnung der Verunreinigung nicht eigentlich dem Schuldopfer, sondern (V. 11) dem Sündopfer zugeschrieben. Das hinzukommende Brandopfer bewies dann factisch, daß er wieder ins rechte theokratische Verhältniß eingetreten sei. Das Schuldopfer tritt aber deutlich als Hauptsache, als das, warum es sich eigentlich hier handelt, aus der Vergleichung des Materials hervor, denn zum Schuldopfer war ein jähriges Lamm, zum Sünd- und Brandopfer zwei Tauben verordnet. — Uebrigens ist zu bemerken, daß bei diesem und allen ähnlichen, besonders modificirten, einzelnen Fällen keine in allem Einzelnen mit den generellen Fällen übereinstimmenden Umstände verlangt werden können. Gerade die durch besondere und seltnere Umstände bedingte und hervorgerufene Bestimmtheit derselben hob sie aus der Sphäre der Regel in die der Ausnahme, und so kann man bloß ein allgemeineres Zutreffen mit dem Genusbegriff fordern.

3) Lev. 14, 12. 21. Bei der Reinigung eines Aussätzigen wurde ein Schuldopfer als Weiheopfer gebracht. Wir werden diesen Fall unten besonders betrachten.

In den historischen Büchern des alten Testaments ist zwar häufiger von Schuldopfern die Rede, aber nur ein einziges Mal (Esra 10, 19) wird das dadurch zu sühnende Vergehen namhaft gemacht. Unter den aus dem Exil zurückgekehrten Priestern waren auch solche, welche fremde, heidnische Weiber hatten. Esra fordert

sie in einer Volksversammlung auf, dieselben zu entlassen. „Ihr habt", sprach er, „euch vergriffen מְעַלְתֶּם, daß ihr fremde Weiber genommen habt, zu mehren das Ascham Israels, so bekennt תְּנוּ תוֹדָה nun dem Herrn und scheidet euch von den fremden Weibern" (V. 10. 11). Dem leisteten dann die schuldigen Priester Folge, und brachten als ihr Ascham einen Widder zum Ascham (V. 19). Die Vermischung mit fremden — namentlich kananitischen (C. 9, 1) — Weibern war eine Störung des irdischen (theokratischen) Staatsverbandes, dessen Repräsentant der theokratische König Jehova war. Diese Störung konnte wieder restituirt, wieder gut gemacht werden durch Auflösung der untheokratischen Verbindungen, dadurch wurde das irdische Ascham bezahlt und Jehova als irdischer, theokratischer König zufriedengestellt; — für das ethische Ascham wurde dann das gesetzliche Schuldopfer, ein Widder gebracht.

Sehen wir nun auf das Ritual des Schuldopfers, so erweist sich seine Wesensverwandtschaft mit dem Sündopfer dadurch, daß für beide „einerlei Gesetz" war (Lev. 7, 7; 14, 13). Diese Einerleiheit erstreckt sich nämlich auf alle Bestimmungen, denen dasjenige Sündopfer unterlag, dessen Blut nicht ins Heilige kam, mit alleiniger Ausnahme der Blutsprengung, die sich beim Schuldopfer nicht von der des Brand- und Dankopfers unterschied (Lev. 7, 1—7). Während also die übrigen Opfergattungen sogleich einen selbstständigen, eigenthümlichen Charakter darbieten, scheint ein solcher beim Schuldopfer zu fehlen. Von den einzelnen Fun-

ctionen des Opfers ist keine so gesteigert und hervorgehoben, daß sie als unterscheidendes Hauptmerkmal gelten könnte, und die Ritualien sind entweder mit dem Sündopfer, oder mit dem Brand- und Dankopfer ganz gleich; und während das Ritual der drei andern Gattungen mit großer Ausführlichkeit bestimmt wird, zeigt sich beim Schuldopfer eine auffallende Kürze in den Ritualbestimmungen. Aus beidem ist man berechtigt, den Schluß zu ziehen: „daß das Schuldopfer keineswegs in der Art eine besondere, eigenthümliche Opfergattung ausmacht, wie die drei andern Gattungen, und daß ihm im Verhältniß zu diesen keine eigenthümliche, unterscheidende Idee zu Grunde liegt. Es erscheint danach mehr als eine Art Nebengattung zu derjenigen der selbstständigen Gattungen, mit welcher sein Ritual am meisten Aehnlichkeit hat, und diese ist das Sündopfer" (Bähr II, 407).

Dagegen tritt aber doch zu den eigentlichen Opferritualien beim Schuldopfer — die an sich allerdings nichts Selbstständiges darbieten — noch eine Handlung und ein damit verbundener Ritus, die ihm allein eigenthümlich sind, nämlich die reelle Rückerstattung und Restitution, sowie die daran sich anknüpfende Schätzung des Opfers nach derselben durch den Priester. Da jedoch dies ohne Einfluß auf den Verlauf und die Darstellung der eigentlichen Opferideen und Opferstadien ist, so reicht es nicht hin, dem Schuldopfer darum durchaus gleichberechtigte und gleich selbstständige Stellung neben den drei andern Opfergattungen einzuräumen, und es muß dennoch bei der oben angegebenen

Auffassung des Schuldopfers als einer „Art Nebengattung zum Sündopfer" sein Bewenden haben.

„Vergleichen wir nun das Ritual namentlich mit dem Sündopfer näher, so tritt uns bei aller Gleichheit doch gerade in dem Punkt eine Verschiedenheit entgegen, der das hervorstechende Hauptmerkmal des Sündopfers ausmacht, im Verfahren mit dem Blute, also im Sühnact. Dieser war nämlich beim Schuldopfer kein gesteigerter oder erhöhter, sondern wurde ganz so verrichtet, wie beim Brand- und Dankopfer: das Blut wurde um den Altar ringsum gesprengt, kam nie an seine Hörner, geschweige ins Innere der Wohnung oder gar an die Kapporeth. Daraus folgt entschieden, daß das Schuldopfer als Sühnopfer dem Sündopfer an Werth und Wichtigkeit weit nachsteht und ihm absolut untergeordnet ist" (Bähr II, 408). Beweisend für diese Unterordnung ist auch der Umstand, den wir außerdem als charakteristisch für das Wesen des Schuldopfers an sich in Anspruch nehmen müssen, „daß es niemals bei öffentlichen und festlichen Gelegenheiten vorkommt und niemals dem Hohenpriester und dem ganzen Volke vorgeschrieben ist, während sonst bei festlichen Gelegenheiten alle drei Opfergattungen angeordnet sind. So wurde bei der feierlichen Einweihung der Stiftshütte von jedem der zwölf Stammfürsten, Namens seines Stammes, eine Anzahl Opferthiere gebracht, nämlich ein Stier, ein Widder, ein jährig Lamm zum Brandopfer, ein Ziegenbock zum Sündopfer, zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Lämmer zum Dankopfer, dagegen aber kein Schuldopfer,

Num. 7. Die Verordnungen über die Festopfer, Num. 28, 29 kennen nur Brand- und Sündopfer *), aber keine Schuldopfer. Daraus folgt offenbar, daß letzteres mehr Privatopfer war, was ganz zu dem bemerkten Verhältniß entschiedener Unterordnung unter die übrigen Opfergattungen, namentlich unter das Sündopfer stimmt" l. c. 409.

Dagegen macht Hengstenberg (Beitr. III, 216 f.) die Vergleichung des Materials zur Begründung der gegentheiligen Ansicht, daß Ascham das schwerere, Chathat das geringere Opfer sei, geltend. Mit Berufung auf Carpzov's Worte (app. crit. 708): ad אשם arietes semper agnive masculi, ad חטאת plane nulli usurpantur, sagt er: „Dies setzt voraus, daß Ascham das schwerere war", wozu er noch hinzufügt: „Daß die Chathat das geringere war, erhellt auch noch daraus, daß ihr im Falle der Armuth bei den Aussätzigen zwei Tauben substituirt werden konnten". Der Sinn dieser allzu kurz und unbestimmt gehaltenen Aeußerung ist wohl der: da zu einem Schuldopfer vorzugsweise Widder oder wenigstens männliche Lämmer dargebracht worden seien, zu einem Sündopfer aber Böcke, Ziegen, in andern Fällen auch weibliche Schafe und sogar Tauben, so läge die größere Wichtigkeit des Schuldopfers theils in der ausnahmslosen Männlichkeit des Opferthieres, theils auch in dem größern Werth des Widders vor den Thieren, die zum Sündopfer vorgeschrieben waren. Allein es ist dabei nicht zu über-

*) Nach Num. 10, 10 auch freiwillige Dankopfer.

sehen, daß zum Sündopfer auch Thiere, die in beiden Beziehungen, sowohl des Werthes als der kräftigern Männlichkeit weit über dem Widder standen, namentlich Stiere vorgeschrieben waren. Uebrigens erkennen wir es an, daß diese beiden Instanzen allerdings von Bedeutung sind. Es ergibt sich daraus ein neues charakteristisches Moment für die Unterscheidung des Sündopfers vom Schuldopfer, nämlich daß beim ersten die theokratische Stellung der Person des Opfernden den verschiedenen Werth des Opferthieres bedingte, diese Stellung hingegen beim Schuldopfer ohne Einfluß war. Dennoch muß es nach dem Gesagten als unabweisbar anerkannt werden, daß die Sündopfer im Ritual einen viel ernstern Charakter haben und also auch die zu Grunde liegende Vergehung in demselben Verhältniß ernster und wichtiger sein muß.

Und dies Letztere ist es, was uns zunächst beschäftigen muß. Nach unserer Theorie des Unterschiedes beider Opferarten liegt es ganz in der Natur der Sache, daß das Sündopfer ernstern und wichtigern Charakter haben mußte; denn durch dasselbe war ein doppeltes Aſcham zu sühnen, das ethische, übersinnliche, und das irdische; da das letztere ebenso wenig wie das erstere reell vom Sünder bezahlt werden konnte, so trat es zu dem ethischen hinzu und steigerte, erhöhte dieses noch. Beim Schuldopfer hingegen waren die Störungen und Verletzungen irdischer, bürgerlicher, socialer Verhältnisse wieder gut zu machen und eine restitutio in integrum darzustellen, für die Opfersühne blieb also nur ein einfaches Aſcham, das ethische übrig;

und schon darum mußte die Sühne desselben als weniger ernst, denn die des Sündopfers erscheinen. Man kann aber auch noch sagen, da die zeitliche, irdische Schuld der Sünde eine aufzuhebende, zu bezahlende war, erschien auch die ewige, überirdische Schuld an Jehova, die jedenfalls mit jener im Verhältniß steht, was ja auch im Ritus durch die Schätzung des Widders ausgesprochen war, in einem mildern Licht. Ein weniger für Heiligkeit geweckte Gefühl, als das israelitische war, würde sich vielleicht schon mit dieser erhöhten Rückerstattung zufrieden gegeben haben. Das konnte nun zwar der Mosaismus auf keinen Fall, aber die Rückerstattung war doch das Erste und gewissermaßen Wichtigste, weil die ethische Sühne sich daran anknüpfte, davon ausging, dadurch bedingt war, ohne sie nicht gewonnen werden konnte.

Noch haben wir die zwei Momente, die sich uns oben als charakteristisch für das Wesen des Schuldopfers darstellten, nämlich daß sie durchweg als Privatopfer erscheinen und nie wie die Sündopfer an den Festtagen oder bei feierlichen Gelegenheiten, nie auch von einer Gesammtheit gebracht wurden, — und ferner, daß die Sündopfer an Werth des Opferthieres und an Ernst der Sühne zunehmen nach der höhern theokratischen Stellung des Opfernden, während diese beim Schuldopfer durchaus ohne Einfluß ist, — als mit unserer Theorie übereinstimmend darzuthun.

Sündopfer werden oft von der ganzen Gemeinde gebracht, Lev. 4, 13, Schuldopfer nie. — Eines Vergehens, das ein Sündopfer erforderte, konnte wohl die

ganze Gemeinde sich schuldig machen, z. B. durch einen gemeinsamen Beschluß und dessen Ausführung zu Kriegs- oder Friedenszeiten; der gegen ein göttliches Gebot war, durch die Unterlassung einer der ganzen Gemeinde auferlegten Verpflichtung u. dgl. m. Dagegen ist es kaum denkbar, daß die ganze Gemeinde, nämlich als Ganzes, als ein Individuum, sich eine solche Schuld aufladete, wie das Schuldopfer sie voraussetzt, nämlich eine בשגגה begangene Veruntreuung oder Verletzung diesseitiger Interessen, die einer Schätzung und nachträglichen Erstattung fähig war. Wohl konnte z. B. die ganze Gemeinde unterlassen, Jehova die Erstlinge, Zehnten abzuliefern u. dgl. m., aber das wäre noch keine Gesammtschuld der Gemeinde gewesen, sondern eine Einzelschuld vieler oder aller Einzelnen der Gemeinde. Da überhaupt, wo ein Schuldopfer an seinem Platze war, neben der ethischen zugleich eine irdische, meist materielle Schuld zu tilgen war, so hätte das Schuldopfer erst dann gebracht werden können, nachdem jeder Einzelne sein irdisches Ascham abgetragen hatte, und da beide Ascham sich auf einander bezogen, zu einander durch die Schätzung in ein Verhältniß gebracht werden mußten, so hätte auch jeder Einzelne ein Opferascham bringen müssen.

An jedem Feste, sowie bei einzelnen festlichen Gelegenheiten werden Sündopfer dargebracht, nie Schuldopfer. — Die Festsündopfer waren für die ganze Gemeinde, — nicht insofern diese eine gemeinsame Sünde begangen hätte, sondern insofern Einzelne in ihr im vergangenen Festcyclus unvorsätzliche, unbekannt also

auch ungesühnt gebliebene Sünden begangen hatten, deren Schuld, eben weil sie ungesühnt geblieben waren, auf der ganzen Gemeinde lastete. Daß nun aber bloß solche Sünden, die Sündopfer nach sich zogen, und keine solchen, die Schuldopfer forderten, unbekannt und ungesühnt geblieben sein sollten, ist gar nicht anzunehmen, vielmehr ließen sich bei der großen Menge der zur Gemeinde gehörigen Individuen beiderlei Sünden voraussetzen; und so sollte man erwarten, daß an den Festen neben den Sündopfern auch Schuldopfer gebracht worden seien. Indessen da das Schuldopfer Bekenntniß, Schätzung und Erstattung voraussetzte, so konnte es nur für erkannte Sünden, nicht für unerkannte — und nur solchen galt die Festsühne — gebracht werden. Eine unerkannte, ungesühnte Schuldopfersünde lud nun zwar auch Schuld auf die ganze Gemeinde, aber sie fiel unter die Rubrik des Gesammtsündopfers, was um so eher geschehen mochte, da das Schuldopfer nur ein abgeschwächtes Sündopfer ist und die Sühne des letztern den geringern Sühnact des Schuldopfers in sich schloß, was aber auch geschehen mußte, da das Schuldopfer sich wieder zum Sündopfer potenziren mußte, sobald das, was seine Milderung hervorbrachte, die reelle Restitution des irdischen Schadens, nicht statt finden konnte.

Der Werth der Sündopfer richtet sich sowohl in Betreff des Materials als des Sühnactes nicht nach dem Werth der Sünde, sondern nach der theokratischen Stellung des Sündigenden, der Werth der Schuldopfer aber umgekehrt nicht nach der Person, sondern nach

der Sünde. — Auch dies erklärt sich leicht aus unserer Auffassung. Die Sünde im Allgemeinen, in ihrer Beziehung auf Jehova, die ewige, sittliche Weltordnung wird nach der geistlichen, hier theokratischen Stellung des Sündigenden gemessen, je höher Einer steht, um so bedeutender ist auch sein Fall, je größer die Gnade, die Erkenntniß, je höher die Stellung im Reiche Gottes, um so größer und schwerer ist auch die Sünde als Verletzung Jehova's; die ewige, sittliche Weltordnung, oder Jehova, der sie trägt, wurde durch die gleiche Sünde des Hohenpriesters mehr verletzt, als durch die des gemeinen Mannes, der Gottesraub war größer, der ethische Schaden, der ersetzt werden mußte, bedeutender. Nicht so verhält es sich mit der Sünde in ihrer speciellen Beziehung auf den Schaden, den sie in irdischen Verhältnissen anrichtet. Der Hohepriester, der seines Nächsten Eigenthum veruntreute, richtet diesem durchaus denselben Schaden an, als wenn es ihm vom Geringsten im Volke geschehen wäre. Die Erstattung dieser Schuld, d. h. die Bezahlung des Veruntreuten braucht darum auch nicht größer zu sein, als bei diesem, und da die ethische Sühne mit dieser materiellen Sühne beim Schuldopfer in Verhältniß steht, so findet dieselbe Gleichheit auch beim Opfermaterial und beim Sühnact statt.

Schließlich haben wir noch den Abschnitt Lev. 5, 1—13 zu untersuchen, der von vielen Auslegern, namentlich auch von Bähr (wenigstens 5, 1—6) unter die

Schuldopfer gesetzt wird. Indeß wer irgend unbefangen diesen Abschnitt liest, ohne Rücksicht auf diese oder jene Theorie der Sünd- und Schuldopfer, wird nicht umhin können, das Gegentheil als unabweisbar anzuerkennen. Form und Inhalt legen das entschiedenste Zeugniß dafür ab. Der Abschnitt charakterisirt sich selbst als eng zum vorigen gehörend, mit ihm ein Ganzes ausmachend dadurch, daß die ganze Partie von 4, 1 bis 5, 13 nur die einzige Anfangsformel: und der Herr redete mit Mose und sprach — in 4, 1 hat. Das Folgende 5, 14 ff. kündigt sich aber alsobald als ein Neues an, indem sich hier erst jene Initiativformel wiederfindet. Bähr aber muß nicht nur den Abschnitt Lev. 5, 1—13 vom vorigen abschneiden, er muß sogar diesen sprachlich und sachlich so eng und untrennbar zusammenhängenden Abschnitt selbst zerschneiden, eine Willkühr und Gewaltthat, die um so mehr Erstaunen erregt, als auch nicht ein einziges Wort zu ihrer Entschuldigung gesagt ist. Erst werden V. 1—4 die betreffenden Sünden specialisirt, dann heißt es weiter V. 5: „Und wenn es geschieht, daß sich Einer in einem dieser Stücke verschuldet hat, so bekenne er, womit er sich versündigt hat;" V. 6: „Er bringe sein Ascham (— seine Schuld, Bähr übersetzt: sein Schuldopfer, und bricht dann mitten im Satze ab, als wenn gar nichts weiter da stände, oder als wenn es keinem Menschen einfallen könnte, das Folgende auch noch dazu zu nehmen —) zu Jehova wegen seiner Sünde, welche er gesündigt hat, ein weibliches Schaf oder eine Ziege zum Sündopfer;" V. 7: „Und wenn sein

Vermögen nicht zureicht zu einem Schafe, so bringe er dar sein Ascham, welches er gesündigt hat, zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben zu Jehova, eine zum Sündopfer und eine zum Brandopfer;" — nun wird das Ritual mit den beiden Tauben beschrieben und V. 11 fortgefahren: — „Vermag er aber auch nicht zwei Tauben, so bringe er dar sein Korban, welches er gesündigt hat, ein Zehntel Epha Mehl zum Sündopfer. Er soll aber weder Oel noch Weihrauch dazuthun, denn es ist ein Sündopfer." Nun fragen wir, ist es nicht Verletzung des exegetischen Gewissens, so zu trennen, wie unser geehrter Gegner es gethan? Ist der ganze Abschnitt nicht untrennbar, wie aus einem Guß? Bähr's einzige Stütze ist das אֵת־אֲשֶׁם in V. 6. Er glaubt dies durch Schuldopfer übersetzen zu müssen. Das geht aber nicht an. Das חאטת am Schlusse des Verses bezeichnet offenbar das darzubringende Opfer, und wenn man nicht ohne alle Noth Verwirrung und Widersprüche in den Vers hineinbringen will, ist man genöthigt, Ascham nicht durch Schuldopfer, sondern durch Schuld zu übersetzen. Ascham heißt aber auch nicht geradezu Schuldopfer, es heißt Schuld, und weil das Opfer die Schuld auf sich nahm, also gewissermaßen sich die Schuld in ihm verkörperte, personificirte, wird es auch selbst Schuld genannt. Daß aber bei einem Sündopfer ebenfalls eine Schuld, ein Ascham zu sühnen ist, zeigt C. 4, wo bei einer Versündigung, die Sündopfer fordert, ausdrücklich und jedesmal das dadurch zu sühnende Ascham hervorgehoben wird. (Freilich, so lange

das oben auseinandergesetzte Verhältniß zwischen Sünde und Schuld nicht erkannt wird, kann unsere Stelle nur als ein Muster von Confusion erscheinen, und Winer II, 510 hat von seinem Standpunkt aus ganz Recht, wenn er meint, daß hier die Ausdrücke אָשָׁם und חַטָּאת gar wunderlich durch einandergehen — allerdings! aber im Grunde nicht wunderlicher als auch in C. 4). Mit größerer Unbefangenheit erkennt Winer an, daß der Abschnitt unter die Sündopfer gehöre, „weil, wo das Opfer selbst ausdrücklich genannt ist, חַטָּאת steht, V. 6. 7. 8. 9. 11. 12", obschon auch er gestehen muß, daß das von ihm vorgeschlagene Princip *) nicht dazu passe.

Diese Nichtübereinstimmung der V. 1—4 specificirten Sünden mit seiner Theorie, die Winer offen bekennt, hat Bähr aber veranlaßt, sie unter die Rubrik des Schuldopfers zu ziehen. Diese Sünden unter die Kategorie der durch Schuldopfer zu sühnenden zu stellen, dazu nöthige, meint er, das V. 5 geforderte Bekenntniß, es handle sich also „um Vergehen, die irgendwie unbekannt geblieben seien, aber aus Gewissensdrang, durch Selbstbekenntniß offenbar, bekannt werden". Indeß schon der Schluß ist unrichtig: bei Opfern, wo es sich um Sühne und also auch um Buße handelt, kann ein reuiges Geständniß auch bei Sünden, die

*) „Schuldopfer scheinen auf subjective, Sündopfer auf objective Vergehen sich zu beziehen. Der ein Schuldopfer brachte, klagte sich in seinem Gewissen an, der ein Sündopfer brachte, war einer bestimmten, doch unwissentlichen Sünde überführt." Realler. II, 509. 510. —

Jedermann offen vorliegen und deren der Sünder überwiesen ist, gefordert werden. Das hätte Bähr schon aus Esra 10, 11, wo er selbst (II, 407) auf das תּוֹרָה חִכּוּ aufmerksam macht, ersehen können, denn hier waren es doch nicht „Vergehen, die irgendwie unbekannt geblieben, aber aus Gewissensdrang, durch Selbstbekenntniß offenbar, bekannt worden waren", sondern im Gegentheil solche, die Jedermann kannte, die schon längst dem ganzen Volke zum Skandal gereicht hatten. Und überhaupt, worin liegt denn die Berechtigung, die Sündopfer auf überführte, die Schuldopfer auf nicht zu überführende Sünden zu beschränken? Daß es mit dieser Unterscheidung nichts sei, zeigt ja schon Esra 10. Dagegen fehlt in unserm Abschnitt des Lev. Alles, was beim Schuldopfer charakteristisch ist, wir finden nichts erwähnt von einer Veruntreuung oder einer Verletzung irdischer Interessen, nichts von einem Ascham, das real ersetzt werden könnte, nichts von einer Schätzung, nichts von einer Bezahlung und Erstattung; auch das Opfermaterial V. 6 (ein weibliches Schaf oder eine Ziege) ist ein solches, das nie zu einem Schuldopfer, dagegen immer zum Sündopfer eines Privatmannes C. 4, 28. 32 genommen wird.

Wir müssen also annehmen, daß C. 4 die Sündopfer nach allgemeinen Gesichtspunkten behandelt, C. 5, 1—13 hingegen einzelne dahin gehörige Sünden namhaft gemacht und wahrscheinlich deshalb specificirt werden, weil ihre Unterordnung unter den allgemeinen Kanon: „Wenn eine Seele sündigen würde aus Versehen an irgend einem der Gebote, die man nicht thun

soll ꝛc." nicht so ganz klar ist, daß sie außer aller Ungewißheit liege, — oder vielmehr, daß 5, 1—13 in dieser Art nur zum letzten Falle, nämlich dem Sündopfer des Privatmannes gehöre, wie dies die Indulgenzen in Betreff des Opfermaterials V. 7—13 zu fordern scheinen.

Von den vier namhaft gemachten Sünden läßt sich eigentlich nur bei der ersten, nämlich, wenn Jemand es unterlassen hatte, eine zu seiner Kenntniß gekommene Beschwörung anzuzeigen, eine entfernte Beziehung auf das Wesen des Schuldopfers auffinden, doch ist diese keineswegs so klar und unzweideutig, daß die fragliche Sünde nothwendig dahin gezogen werden müßte. Der zweite und dritte Fall beziehen sich auf levitische Verunreinigung. Die schwerern Verunreinigungen wurden nach dem Gesetz stets mit einem Sündopfer gesühnt. Die hier genannten Verunreinigungen sind nun an und für sich leichterer Art, sowie sie gewöhnlich durch einfache Waschungen beseitigt werden konnten, z. B. Lev. 11, 24. 25; Num. 9; Lev. 15 u. A. Dadurch aber, daß diese Waschungen verabsäumt worden waren, nahm die Unreinheit einen schwerern Charakter an. War die Reinigung ביד רמה versäumt (vgl. Num. 19, 20: „Wer aber unrein sein wird, und sich nicht entsündigen will, deß Seele soll ausgerottet werden"), so folgte Ausrottung; war sie aber, wie hier, בשגגה unterblieben, so hatte er sich verschuldet und trug seine Missethat, Lev. 17, 16; 5, 2. 3. 4. 5. Er hatte ein Ascham, dem die wesentlichsten Merkmale des Schuldopfers fehlten, das durch

die unvorsätzliche Unterlassung der Reinigung so sehr gesteigert war, daß es dem Ascham der schwerern Unreinheiten, das ganz in der Regel durch ein Sündopfer gesühnt werden mußte, gleichkam. — Der vierte Fall ist eine einfache, unvorsätzliche Uebertretung des Gebotes: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen."

Dritte Abtheilung.

Einzelne, außergewöhnliche und besonders modificirte Opferhandlungen.

Erstes Capitel.

Bundes- und Weiheopfer.

Die Bundes- und Weiheopfer bilden keinen Theil des stehenden Cultus, sie haben nur historische Bedeutung und kommen überhaupt nur dreimal vor: bei der Einweihung des ganzen Volkes, der Priester und der Leviten. Die erstere, da sie noch vor der Promulgation der Opferthorah geschah, gehört genau genommen nicht hieher; da sie jedoch in sichtbarem Zusammenhang mit den beiden andern steht, mag sie ebenfalls hier betrachtet werden. Die Einmaligkeit dieser Opfer, oder vielmehr des Weiheactes, zu dem sie gehörten, erklärt sich übrigens daraus, daß demselben ein erblicher Charakter zukam.

I. Das Weiheopfer des ganzen Volkes.

Exod. 24. (Vgl. Hebr. 9, 18 ff.)

Nach einer feierlichen und einstimmigen Erklärung des Volkes, alle Worte, die Jehova geredet hat, thun zu wollen, protocollirt Moses die Worte des Herrn und diese Erklärung des Volkes in ein Buch, errichtet dann einen Altar (aus Erde, Exod. 20, 24) und zwölf Säulen, Denksteine (um den Altar herum?), und läßt Brandopfer und Dankopfer darbringen. Die Hälfte des Blutes sprengte er an den Altar, las dem Volke das Bundesbuch vor, und nachdem dies nochmals feierlich Gehorsam gelobt hatte, besprengte er mit der andern in einem Becken aufbewahrten Hälfte des Blutes das Volk, — nach Hebr. 9 auch das Bundesbuch und die Geräthe des Gottesdienstes. Dann stieg er mit den Aeltesten, als den Repräsentanten des Volkes, auf den heiligen Berg, und nachdem sie Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie, nämlich von den Dankopfern.

Daß hier keine Sündopfer gebracht werden, die ganz an ihrem Platze gewesen wären, erklärt sich aus der Zeit der Weihe: die Opferthorah war noch nicht promulgirt, und somit existirten noch keine selbstständigen Sündopfer. Das Brandopfer als die allgemeinste Art des Opfers umschloß sie noch und ersetzte ihre Stelle. Daß die Bundschließung auf eine Opfersühne basirt wird, ist ganz natürlich. Hatte doch das Volk noch kurz vorher die Worte gesprochen (20, 19): „Rede du mit uns, wir wollen gehorchen, und laß Gott

nicht mit uns reden, wir möchten sonst sterben." Der sündige Mensch kann nicht Jehova nahen, noch weniger einen Bund mit ihm schließen, ohne daß die Fluch- und Todeswürdigkeit seiner Sünde hervortrete, sich manifestire, ohne daß er sterbe. Was ihn von Jehova trennt, was Jehova's Nähe für ihn Tod- und Verderben-bringend macht, die Sünde — muß erst hinweggethan werden, und das geschieht durch Opfer. Wie das stets zu erneuernde Opfer die Bedingung des Fortbestehens des Bundes ist, so noch vielmehr die Bedingung des zu schließenden Bundes, die Basis, auf der er errichtet wird. So bietet die Weihe zwei Momente dar: Entsündigung und Bundschließung. Diese sind so vertheilt, daß durch die Brandopfer (anstatt der Sündopfer) die Entsündigung κατ' ἐξοχήν, durch die Dankopfer die Bundschließung vermittelt wird. Die Theilung des Blutes in zwei Hälften bezog sich bloß auf das Blut der Dankopfer, sowie die zur Besieglung des Bundes statt findende Opfermahlzeit jedenfalls nur vom Dankopfer bewerkstelligt wurde. Darauf führt auch die Analogie der Priesterweihe. Auch dort bestand das eigentliche Weiheopfer (nach vorangegangenem Sünd- und Brandopfer) aus einem nur besonders modificirten Dankopfer.

Die Theilung des Blutes in zwei Hälften und die Besprengung des Volkes mit der einen ist nun das Außergewöhnliche und Eigenthümliche dieser Opferhandlung *).

*) Die ergänzenden Angaben des Hebräerbriefs, die dieser wohl aus der Tradition entnahm, enthalten nichts Besonderes.

Für die Bedeutung dieses so modificirten Verfahrens mit dem Blute sind nun Mosis Worte, die er bei der Besprengung des Volkes mit der einen Hälfte des Blutes aussprach (V. 8): „Sehet, das ist Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht über allen diesen Worten", sehr bedeutsam.

Unser Verfasser geht bei der Erklärung dieser Ceremonie von der Art und Weise, wie auch sonst wohl im Alterthum und namentlich im Orient die Bündnisse geschlossen zu werden pflegten, aus. „So verschieden auch sonst", sagt er, „die Ceremonien, mit welchen Bündnisse geschlossen werden, sind, immer spielt doch das Blut die wichtigste Rolle dabei, ist überall der Mittelpunkt der Feierlichkeit." Das Gemeinsame der angeführten drei Beispiele besteht darin, daß etwas vom Blute der beiden Paciscenten genommen, mit einander vermischt, und dann entweder von beiden getrunken, oder an die Mahlsteine als Bundessymbole gestrichen wurde. „Der Grund dieser Sitte liegt in der Ansicht

---

Entsprechendes geschah nämlich an jedem Versöhnfeste, Lev. 16, 16. 19. 20. Das Bundesbuch vertritt hier die Stelle der Kapporeth, bei deren Besprengung es sich auch um das handelte, was sie bedeckte, nämlich das Zeugniß, die Gesetzestafeln. Bei dem Weiheopfer der Priester wird auch das heilige Geräthe mit dem Blute des Sündopfers besprengt und dadurch entsündigt und geweiht. Freilich müßte man, um diese Analogien festzuhalten, annehmen, daß die Besprengung der Hütte, des Geräthes und Buches nicht mit dem Blute des Dankopfers, sondern mit dem des Brandopfers, das die Stelle des Sündopfers vertrat, geschehen sei; — wogegen Hebr. 9 wenigstens nicht ausdrücklich spricht. Bei der dort bloß summirenden Angabe dessen, was besprengt wurde, lagen genaue Angaben gar nicht im Interesse des Apostels.

der alten Welt vom Blut als Sitz und Träger des Lebens; durch das Blut als Lebensprincip wird der ganze Leib in seinen einzelnen Theilen und Gliedern belebt, und indem alle von ihm durchdrungen werden, werden sie eben auch mit einander zu einem Ganzen verbunden: Ein Leben (Blut) ist in allen. So ist das Blut für alles organisch Leibliche das Bindungs- und Einigungsmittel. Die von einem Blute abstammen, sind darum aufs innigste mit einander verbunden.... Die innigste und vollkommenste Vereinigung, die eheliche Verbindung bezeichnet der Orientale als eine Vermischung des Blutes.... Um also den Bund, der geschlossen werden sollte, als einen unauflöslichen, als eine eigentliche Lebensverbindung, die nicht bloß äußerlich, sondern im Innersten, im Lebensprincip begründet ist, darzustellen, bediente sich das hohe Alterthum... des Blutes, das zum Zeichen der engsten, unauflöslichen Verbindung von beiden Paciscenten vermischt und vereinigt wurde. Der Mosaismus machte nun von dieser allgemeinen Vorstellung und Sitte eine solche Anwendung, wie sie seinem Grundprincip gemäß war" II, 421. 422. Allein die Incomparabilität dieser heidnischen, im Gesetz ohnehin verpönten Sitte ergibt sich schon daraus, daß eben das Wesentlichste, das, woran sich die Idee der Bundschließung allein anknüpfte, nämlich das Vermischen des eignen Blutes der beiden Bundschließenden hier fehlte. Nicht die Unmöglichkeit, die Bundschließung auf solche Weise darzustellen — denn da es bloß auf eine symbolische Darstellung ankam, hätte dies wohl erreicht werden können, — sondern

die Unwürdigkeit und die Unvereinbarkeit mit den Principien des Mosaismus überhaupt, und mit der Idee des hier zu schließenden Bundes insbesondere schloß eine Anwendung oder Nachahmung der heidnischen Sitte für unsern Fall aus. Das Blut, das hier als Bundesblut erscheint, war Opferblut, es kann daher hier nur unter denselben Gesichtspunkt fallen, den es immer und ausnahmslos im Opfer hat, nämlich unter den des Sühnmittels, des antidoti der Sünde. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, vielmehr einbegriffen, daß es zugleich Bindemittel des Bundes mit Jehova sei. Ausgangspunkt des Opfers ist das Bewußtsein der Trennung von Jehova um der Sünde willen, Zweck desselben ist die Wiedervereinigung mit Jehova; das Wegschaffen der Sünde oder die Sühne, die durch das Blut geschieht, ist conditio sine qua non, ist Mittel und Weg zu diesem Zwecke. Jedes Opferblut ist also eigentlich Bundesblut, jedes ist Binde- und Einigungsmittel. Wenn nun dieses Opferblut Bundesblut *καὶ ἐξοχήν* heißt, also vorzugsweise und in prägnantem Sinne Einigung bezweckt oder anbahnt, so ist dies jedenfalls daraus zu erklären, daß hier die erstmalige und einmalige Grundlegung des theokratischen Bundes statt fand, der bei jedem spätern Opfer schon vorhanden ist und nur erneuert und belebt zu werden braucht. Daraus erklärt sich denn auch die besondere Modification und Extension der Blutsprengung beim Weiheopfer. Diese hat hier keine andere, sondern dieselbe Bedeutung, wie bei jedem Opfer, aber sie ist den Umständen angemessen deutlicher, bestimmter, expresser, ausgedehnter,

erweiterter. Während bei der gewöhnlichen Blutsprengung nur wenige Tropfen Blutes verbraucht werden, wird hier das ganze Blut angewandt; während dort nur der Altar als Symbol des Volkes besprengt wird, wird hier das Volk selbst besprengt. Dadurch ist aber die Besprengung des Altars keineswegs überflüssig geworden, ja sie muß nothwendig vorangehen. Das Blut muß nicht nur dem Volke (oder seinem Symbole) applicirt, sondern auch und zwar vorher Jehova dargebracht, Ihm vorgezeigt werden, daß Er das Geschehene erkenne und anerkenne, und so die Besprengung des Volkes erst werden könne, was sie sein soll, eine Aneignung der Sündenvergebung. Beides ist bei der gewöhnlichen Blutsprengung in einen Act vereinigt, denn der Altar ist auch das Symbol der Kirche, des Ortes, wo Jehova sich offenbart, wo Er ist und wirkt. Hier, wo die Blutsprengung ausführlicher, deutlicher, prägnanter sein soll, war es passend, daß beide Beziehungen jede für sich besonders dargestellt wurden.

Es ist genau genommen also nicht richtig, daß durch die Besprengung des Altars und des Volkes die Bundschließung ausgerichtet worden sei. Die Sühne ist noch nicht die Vereinigung mit Jehova selbst, sie ist nur der negative Theil des Opfers, die Wegnahme dessen, was die Vereinigung trennt, sie ist die Basis der Vereinigung, des Bundes. Die Bundesschließung selbst wird hier wie immer erst durch die Opfermahlzeit dargestellt und versiegelt. Daraus ergibt sich denn, warum das eigentliche Weiheopfer hier sowohl, wie bei der Weihe der Priester, durchaus ein Dankopfer

sein mußte; denn nur in diesem gelangte die Opferidee bis zu ihrem letzten Stadium, bis zu ihrer höchsten sacramentlichen Spitze, nur in diesem trat der Opfernde factisch in die Haus- und Tischgenossenschaft, in die Lebenseinigung mit Jehova ein.

Alles Uebrige bei dieser Opferhandlung ist, obschon bedeutsam, doch weniger wesentlich. Wir bedienen uns auch hier der Worte unsers geehrten Verfassers: „Daß die zu diesem Opfer verwendeten Thiere junge Stiere waren, die höchste Gattung der Opferthiere überhaupt, lag in der Natur einer so höchst wichtigen Feierlichkeit, die zumal das ganze Volk anging. Eigentliche Priester functionirten dabei nicht, weil damals das Priesterthum noch gar nicht förmlich constituirt war und Aaron und seine Söhne die erforderliche Weihe noch nicht erhalten hatten. Der Text nennt dagegen נערים, das ist Jünglinge,... junge, kräftige, leiblich fehlerlose und im besten Alter stehende Leute. Beachtenswerth ist noch das Aufrichten der zwölf Mahlsteine, vermuthlich neben dem Altar. Die Beziehung auf die zwölf Stämme des Bundesvolks gibt der Text selbst an. Als Maalzeichen waren sie zugleich Bundeszeichen. Daß diese Zeichen Steine waren, wies auf die beständige, unzerstörbare Dauer des Bundes hin, der damit bezeichnet werden sollte. Man pflegte überhaupt an der Stelle, wo ein Bund geschlossen wurde, Steine als Zeichen des Bundes selbst, wie als Zeichen seiner beständigen Dauer aufzurichten. So Gen. 28, 18; 31, 46." II, 423. 24.

II. Das Weiheopfer der Priester.

Exod. 29. Lev. 8.

Von der sehr complicirten Weihe der Priester geht uns hier nur die damit verbundene Opferhandlung an. Nach der Waschung, Investitur und Salbung, wodurch die ganze Handlung ihren Charakter als Befähigung und Einweihung zum Priesterdienst erhielt, wurden die Opfer gebracht, wobei natürlich Aaron und seine Söhne noch nicht als Priester, sondern als Opfernde erschienen, während noch Mose die priesterlichen Functionen verwaltete. Die Opferhandlung unterscheidet sich zunächst schon von der mit der Weihe des Volkes verbundenen dadurch, daß der ganze Mosaische Opfercultus hier schon seine Anwendung findet, „auch erforderte das Verhältniß der Priester zum ganzen Volk, daß das Ritual bei dieser Weihe im Verhältniß zu dem bei der Volksweihe bestimmter, specieller, d. i. reicher sein mußte. Die drei Hauptopfergattungen finden wir hier mit einander verbunden, zuerst ein Sünd-, dann ein Brand-, zuletzt das eigentliche Weiheopfer, das ein besonders modificirtes Dankopfer war" (Bähr II, 424). Daß jene beiden Opfer der eigentlichen Weihe vorangehen, muß nach dem, was wir über die Bedeutung dieser Opfer gesagt haben, ganz in der Ordnung erscheinen. Das Sündopfer — der Bestimmung Lev. 4, 3 entsprechend, — ein Stier, „bezog sich nicht auf ein einzelnes bestimmtes Vergehen, sondern hatte im Allgemeinen ähnlichen Zweck, wie an den Festtagen neben

den andern Opfern, Num. 28. 29. Weil nämlich das Sündopfer überhaupt für unwissentlich (unvorsätzlich) begangene Sünden bestimmt war, so wurde es auch gebracht, wenn überhaupt Vergehen als verübt vorausgesetzt werden konnten, ohne daß man ihrer gerade bestimmt bewußt geworden war" II, 427. Der allgemeinern Sühne des Brand- und Dank- oder Weiheopfers mußte darum die besondere, erhöhte Sühne des Sündopfers vorausgehen. Aus der Eigenthümlichkeit gerade dieses Sündopfers, das zugleich das Opfer einer Privatperson und eines Priesters war, indem die zu Weihenden vor Vollendung des Weiheactes noch nicht volle priesterliche Rechte, aber doch schon durch Investitur und Salbung priesterlichen Charakter erhalten hatten, — aus dieser Eigenthümlichkeit erklären sich die Abweichungen in der Behandlung dieses Sündopfers. Sein Blut kam nicht ins Innere der Stiftshütte, wie sonst beim Sündopfer des Hohenpriesters, aber das Fleisch desselben wurde wie bei diesem dennoch außerhalb des Lagers verbrannt. —

Daß bei einer so feierlichen Opferhandlung das Brandopfer, das Opfer κατ' ἐξοχήν nicht fehlen durfte, versteht sich von selbst. So nothwendig, wie die volle Rechtfertigung mit der vollen Heiligung verbunden sein muß, mußte auch auf das Sündopfer ein Brandopfer folgen; und so nothwendig die volle Heiligung der vollen Gemeinschaft mit Jehova vorangehen muß, mußte auch dem Dank- oder Weiheopfer das Brandopfer vorangehen. Nie konnte ein Dankopfer unmittelbar auf ein Sündopfer folgen, die nothwendige Basis des-

ſelben war immer das Brandopfer. Zum Brandopfer wurde ein Widder genommen, ebenſo zum Weihe- oder Dankopfer. Dadurch wurden beide unter einen Geſichtspunkt geſtellt, ſie erſcheinen gleichſam als ein Individuum, als ein Opfer. Weil die Idee der vollen, ſich heiligenden Dahingabe an Jehova, die das Brandopfer am vollkommenſten ſymboliſirt, und der vollen ſacramentlichen Gemeinſchaft mit Jehova, die durch das Dankopfer am vollkommenſten ausgeſprochen wurde, nicht an einem Opferthier dargeſtellt werden konnte, mußten zwei Thiere dazu genommen werden; aber weil das Dankopfer dennoch jene volle Dahingabe vorausſetzte und mit ihr zuſammen erſt ein Ganzes ausmachte, wurde zu beiden ein Thier gleicher Gattung genommen.

Beim Dankopfer, dem Hauptſtück der ganzen Opferhandlung, wozu die beiden andern vorangehenden Opfer erſt den Weg bahnen ſollten, beſtand die eigenthümliche Modification, die es zum Weiheopfer machte, ebenſo wie beim Weiheopfer des ganzen Volkes, in dem Verfahren mit dem Blut. Auch hier erweiterte ſich die Blutſprengung auf eine Beſprengung der Perſon des Opfernden ſelbſt, allein ſie war „keine ſo allgemeine, unbeſtimmte, wie bei der Volksweihe; ſondern, wie es das Verhältniß der Prieſter zum Volk mit ſich brachte, eine ſpecielle, beſtimmte: Ohr, Hand und Fuß der in den Bund Aufzunehmenden wurden beſprengt. Dies kann natürlich nicht ohne Grund geſchehen ſein, vielmehr muß die Beſprengung gerade dieſer Theile auch in irgend einer Beziehung zu dem Weſen des Bundes,

der geschlossen werden soll, also zum Geschäft und Dienst der Priester stehen" II, 424. Das Ohr ist das Organ des Hörens, für den Diener Jehova's ist es das Organ, an welches sich „die Verpflichtung, auf Jehova zu hören, d. i. Ihm zu gehorchen, zu seinem Dienst willig und bereit zu sein", anknüpft; die Hand ist das Organ des Handelns, hier der specifisch-priesterlichen Handlungen und Functionen, der Fuß das Organ des Gehens mit „der Verbindlichkeit, „„aus- und einzugehen vor Jehova"" (Exod. 28, 35), d. i. in die Wohnung zu treten und aus ihr zu gehen, was gewissermaßen das Wesen des Priesterthums war", insofern die Priester ausschließlich die קְרֹבִים, die Nahenden waren. Diese drei Glieder, als die Organe der priesterlichen Thätigkeit, wurden hier mit dem Bundesblut bedeckt, gesühnt, gereinigt, da das Weiheopfer eben die Befähigung zu dieser priesterlichen Thätigkeit vermitteln sollte. Wenn sie übrigens „nicht ganz besprengt wurden (was zwecklos und unnöthig gewesen wäre, sondern nur auf der einen, nämlich rechten Seite, und an ihrem äußersten Ende, Ohrknorpel, Daumen, große Zehe, Lev. 8, 23), so hat dies seinen natürlichen einfachen Grund darin, daß die rechte Seite, weil sie die vorzüglichere und wichtigere ist, die linke — und das Aeußerste, als die Grenze — das Ganze in sich begreift und darum auch repräsentirt".

Was durch die Blutsprengung negativ ausgesprochen war, wurde dann (Exod. 29, 21; Lev. 8, 30) positiv durch die Besprengung der Priester und ihrer Kleider ausgesprochen. Das Oel ist Bild des heiligen Geistes,

die Befähigung zum rechten priesterlichen Dienst liegt nicht im Priester selbst, sondern in der Salbung des Geistes Gottes. Hier ist die Besprengung eine allgemeinere, sie trifft die ganze Person des Priesters ohne nähere Bestimmung einzelner Glieder; hier fiel der Gegensatz zur Volksweihe, der der Blutsprengung eine bestimmtere Beziehung gegeben hat, weg und es genügte eine unbestimmte, allgemeine Besprengung der Person. Aber nicht nur die Person, auch die Kleider wurden besprengt. Die Kleider sind die Insignien und Symbole des Amtes, ohne sie anzuhaben, durfte darum der Priester kein einziges priesterliches Geschäft verrichten. Die Salbung galt also nicht den Kleidern als solchen, d. h. nicht den Stoffen, sondern dieser ihrer Bedeutung als Insignien, Symbolen und Trägern der amtlichen Auctorität, des priesterlichen Charakters.

Außerdem ist dies Opfer auch dadurch noch eigenthümlich modificirt, daß diejenigen Theile, welche beim gewöhnlichen Dankopfer auf den Altar kamen, nämlich die Fetttheile und das Speisopfer, sowohl als diejenigen, welche den Priestern zufielen — Brust und Schulter den Priestern auf die Hände gelegt und gewebt wurden. Dies hieß dann מִלֵּא אֶת־יָד, die Hände füllen, und das Opfer bekam davon den Namen Füllopfer, מִלֻּאִים. „Vergleichen wir", sagt unser geistreicher Ausleger, „Exod. 32, 29; I. Chron. 29, 5; II. Chron. 29, 31 die Redensart מִלֵּא יָד לַיהוָה, die dort unbestritten nichts anderes heißt als: Jehova Geschenke, Gaben bringen, so kann, wenn hier den Priestern bei der förmlichen Einsetzung in ihr Amt

Dinge, die eigentlich Jehova gehören, in die Hände gelegt, die Hände ihnen damit gefüllt werden, dies nur ein Beschenken damit von Seiten Jehova's bezeichnen. Daher zu dem Händeauflegen der Zusatz: „„und sie (Brust und Schulter) sollen Aaron und seinen Söhnen sein als ein ewiges Recht לחק־עולם von den Söhnen Israels"". Während also das modificirte Verfahren mit dem Blute auf die Verbindlichkeiten der Priester (zu hören, zu handeln, zu gehen vor Jehova) hinwies, deutete die auf die einzelnen Opfertheile bezügliche Modification auf die Rechte hin, die ihnen Jehova verlieh, und die ebenso außerordentlich waren, wie die Verbindlichkeiten."

Die Richtigkeit dieser Erklärung im Allgemeinen können wir nicht in Abrede stellen. Doch wird sie noch von einigen Schwierigkeiten, die Bähr gar nicht berührt, gedrückt. Nämlich nach beiden Relationen werden die Fetttheile nebst Broten und Kuchen zugleich mit der rechten Schulter gewebt und mit derselben auf dem Altar verbrannt. Hier ist auffallend, daß die Schulter, die doch bald darauf Hebeschulter heißt, Exod. 29, 27, und ebenso die Fetttheile und das Speisopfer nicht wie sonst gehoben, sondern gewoben werden, und daß die Schulter, die sonst den Priestern zufiel, hier mit verbrannt wird. Ferner wird die Brust nicht zur Füllung der Hände Aaron's verwandt, sondern in einem darauffolgenden abgesonderten Acte einfach von Mose gewebt und ihm dann (als dem fungirenden Priester) ganz der Ordnung gemäß zugetheilt. Wir müssen gestehen, daß wir diese Abweichungen nicht

zu erklären vermögen, und begnügen uns, auf diese Schwierigkeiten — die wohl nicht eher zu lösen sein werden, bis man zu einer klarern Erkenntniß des Wesens und der Bedeutung des Hebens und Webens, als sie von uns und unsern Vorgängern erzielt worden ist, gelangt sein wird, — aufmerksam gemacht zu haben.

Dann folgte die gewöhnliche Opfermahlzeit, wodurch die ganze Weihung beschlossen und versiegelt wurde. An dieser Mahlzeit durfte kein Fremder, d. i. Nichtpriester, Laie, Theil nehmen. Die ganze Opferhandlung stand in der engsten Beziehung zur Priesterweihe, durch sie wurden die Opfernden zur Verrichtung priesterlicher Functionen befähigt und der besondere priesterliche Bund mit Jehova geschlossen. Wie an diesem priesterlichen Bunde, an seinen Rechten und Pflichten nur die geweihten Priester Theil nahmen, so durften auch an der Opfermahlzeit, die das Symbol des eingetretenen Bundes war, nur die Priester Theil nehmen.

Daß zu dem Füllopfer, welches doch das Hauptopfer war, nur ein Widder, nicht, wie zum Sündopfer, ein Stier genommen wurde, erklärt Bähr (II, 428) so: „Vielleicht geschah die Wahl mit Rücksicht auf die Mahlzeit, welche bei diesem Opfer so bezeichnend war; vielleicht auch in Bezug darauf, daß die Widder Leiter der Heerde sind; אֵילִים sind primores civitatis.“ —

III. Das Weiheopfer der Leviten.

Num. 8, 5 ff.

Die Weihe der Leviten bestand in der Darbringung derselben zum Dienst des Heiligthums und der Priester als Stellvertreter aller israelitischen Erstgebornen. Die Leviten brachten zwei Farren, einen zum Sündopfer und einen zum Brandopfer, nebst dem zum letztern gehörigen Speisopfer dar. Ein besonderes Bundesopfer fehlt ganz, denn die Leviten standen nicht, wie die Priester, in einem nähern Verhältniß zu Jehova als das Volk, daher genügte auch das Bundes- und Weiheopfer, das bei der Volksweihe gebracht worden war und auch ihnen gegolten hatte. An die Stelle des eigentlichen Weiheopfers trat hier die Darbringung der Leviten. Durch die Handauflegung von Seiten der Aeltesten, als der Repräsentanten der ganzen Gemeinde, wurde die Verpflichtung derselben, Jehova's oder des Heiligthums Mancipium zu sein, auf die Leviten übertragen. Jene Verpflichtung hatte sich concentrirt in den Erstgebornen, denn alles Erste gehört Jehova, — durch die Handauflegung wurden also die Leviten als Stellvertreter der Erstgebornen bezeichnet, und durch die Webung derselben — ganz analog der Webung der Erstlinge — wurde die Weihe an Jehova dargestellt.

Zweites Capitel.

Festopfer.

Eine genaue und umfassende Entwickelung der Mosaischen Festidee liegt hier nicht in unserm Interesse, und wir können uns um so mehr mit einer Verweisung auf die betreffenden Abschnitte im Bähr'schen Werke berufen, als die dort gegebene Ausführung als eine treffliche und wohlgelungene, der wir im Ganzen unsere Beistimmung nicht versagen können, zu bezeichnen ist.

Die wichtigsten generellen Eigenthümlichkeiten der Festopferhandlung haben wir schon gelegentlich berührt. Dahin rechnen wir namentlich die Vervielfachung des täglichen Brandopfers und die Darbringung eines Sündopfers für die ganze Gemeinde. Wir beschränken uns daher hier bloß auf diejenigen Festopfer, welche durch die specifische Festidee auch specifisch modificirt sind, und rechnen dahin das Paschahlamm und das Opfer der beiden Böcke am großen Versöhntage.

I. Das Paschahlamm.

Exod. 12, 13. (Lev. 23, 9—14; Num. 28, 16—25; Deut. 16, 1—8.)

Das Paschahfest hat eine doppelte Seite: eine historisch-religiöse und eine agrarisch-religiöse, die aber beide zu einer höhern Einheit zusammenfließen. Wie jene Beziehung durch das Opfern und Essen des Paschah-

lammes ausgesprochen war, so diese durch die Darbringung der Erstlingsgarbe. Das Paschahlamm bezog sich auf die wunderbaren Führungen Jehova's mit seinem Volk, namentlich auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburten, während alle ägyptischen durch die Hand des Würgengels dem Verderben anheimfielen, und auf die damit in innigem Zusammenhang stehende und nicht minder wunderbare Ausführung aus dem Diensthause Aegyptens. Treffend sagt Bähr II, 628: „Was Israel als Volk ist, das ist es Alles geworden durch jenes Verschonen, das eo ipso seine Errettung aus Aegypten war; von ihr datirt sich erst Israels welthistorische Bestimmung; der ganze Mosaismus, alle seine Institutionen, sammt Allem, was daraus hervorgegangen, beruht auf ihr, sie ist die Bedingung der religiösen und politischen Existenz des Volkes, daher sie denn als die Schöpfung Israels dargestellt wird, Jes. 43, 15—17. Jehova hat durch jene Errettung Israel erst geschaffen, ins Dasein, ins Leben gerufen, es aus dem Tode zum Leben gebracht. Mit der Ausführung aus Aegypten feiert darum das Volk seine Geburt, seine Schöpfung, seine Existenz: Passah ist Israels Geburts- und Lebensfest." — Dagegen bezeichnete die Darbringung der Erstlingsgarbe unser Fest als Anfangsfest der Aernte. Ihre besondere religiöse Beziehung hatte die Aernte durch den religiösen Charakter des Landes, deren Product sie war. Es war das Land, das Jehova zur Pflanz- und Pflegestätte seines Reiches auserwählt hatte, das Land seines Eigenthums, das Er als Lehn seinen Vasallen, den Israeliten, über-

geben hatte, an das ihre irdische Existenz gebunden war. Was die Ausführung aus Aegypten negativ war, das war die Einführung ins gelobte Land, in das Land, da Milch und Honig innen fließt, das war die Schenkung und Vertheilung dieses Landes positiv, und was die Schenkung einmal war, das war der Segen einer reichen Aernte jährlich. Die jährliche Aernte war eine jährlich erneuerte Schenkung des Landes, und die Schenkung ein Complement der Errettung aus Aegypten. Ferner „zur Errettung Israels hatte Jehova alle Erstgeburt Aegyptens geschlagen; als fortwährende Anerkennung dieser größten Wohlthat für das Volk sollte es alle Erstgeburt für Jehova weihen. Solche Weihe in einer und derselben Zeit vorzunehmen, erlaubte die Natur der Sache nicht; anders dagegen war es mit den Erstgeburten des Bodens, diese erscheinen zu bestimmter Jahreszeit, und sie am Passafeste darzubringen, war jenem Zwecke desselben vollkommen angemessen, ja durch ihn gewissermaßen gefordert. Sodann war die Errettung aus Aegypten für Israel ein Hervorgehen aus dem Zustand des Erstorbenseins zu neuem Leben. Passa, das Lebensfest, konnte in keine schicklichere Zeit fallen, als in den Monat, wo auch die Natur ihr Lebensfest feiert, der darum von dem neuen Leben der Natur, vom Grünen und Blühen, אביב von אבב das Grünen, seinen Namen hatte. Beiderlei Leben kommt von dem Einen, rettenden, schaffenden, lebendigen Gott, ihm ist beides zu verdanken. Gewiß konnte ein mit seinem Leben und Bestehen ganz auf den Ackerbau gewiesenes Volk nicht besser an die Wohlthat

seiner nationellen Lebendigmachung, seiner politischen Schöpfung erinnert werden, als dadurch, daß die Feier der letztern mit der stets wiederkehrenden Belebung der Natur verbunden war" (Bähr II, 638).

Wir wenden uns nun zum Paschahlamm selbst. Hier haben wir zunächst auf die Frage einzugehen, ob dasselbe überhaupt ein Opfer ist. Von den alten lutherischen Theologen, z. B. Chemnitz, Gerhard, Calov, Dorscheus, Baremius, Quenstedt, ist dies meist geläugnet worden und zwar aus polemischem Interesse gegen die katholische Ansicht vom Abendmahl als einem Opfer. Doch schon mehrere ältere Theologen, z. B. Hakspan, Dannhauer, Bochart, Vitringa u. A. waren unbefangen genug, das Gegentheil anzuerkennen, und unter den neuern ist uns keine einzige Autorität aufgestoßen, die sich weigerte, das Paschahlamm unter den Gesichtspunkt eines wirklichen Opfers zu stellen. Als solches stellt es sich auch in der Urkunde so klar und unzweideutig heraus, daß nur dogmatische Befangenheit es läugnen konnte. Es wird ausdrücklich זֶבַח genannt, Exod. 12, 27; 34, 25 (vgl. 23, 18). Dazu kommt, daß es an heiliger Stätte geschlachtet und gegessen (Deut. 16, 5 ff.) und sein Blut nach II. Chron. 30, 16. 17; 35, 11 an den Altar gesprengt und sein Fett auf demselben verbrannt wurde. Als Opfer betrachtet es einstimmig die gesammte Tradition, Philo und Josephus nennen es θῦμα und θυσία, und auch der Apostel Paulus braucht von demselben das Verbum θύειν. War es aber ein eigentliches Opfer, so kann kaum noch gefragt werden, zu welcher Opfergattung

es zu rechnen sei, denn die damit zu veranstaltende Mahlzeit reiht es sogleich in die Classe der זבח שלמים ein. Ein solches Opfer war aber hier ganz an seinem Platze, galt es ja doch der Erinnerung an die größte Wohlthat, die Jehova dem Volk erzeigt hatte, wodurch nicht nur seine ganze Existenz, sondern auch sein höherer Beruf, seine welthistorische Bedeutung, sein Charakter als Volk Gottes bedingt war.

Von der ersten Paschahfeier in Aegypten ist übrigens jede folgende zu unterscheiden. Die veränderten Umstände und Verhältnisse machten mancherlei Modificationen nöthig, und die bald darauf folgende Promulgation der Opferthorah rief das Bedürfniß hervor, das Opfer des Paschahlammes dem Ritus derselben so weit anzupassen, als es ohne Verletzung seines eigenthümlichen Charakters geschehen konnte.

Unter den gesetzlichen Bestimmungen über die erstmalige Paschahfeier tritt zuvörderst die Bestimmung hervor, daß כל קהל עדת־ישראל, die ganze Versammlung der Gemeinde Israels, das Lamm schlachten, die Manipulationen mit dessen Blute vornehmen und das Fleisch desselben essen solle (Exod. 12, 6—8). „Selbst das also", sagt Bähr II, 632, „was später das ausschließliche Geschäft der Priester war, das Sprengen des Blutes, war der Gesammtgemeinde, dem ganzen Volk übertragen. Dadurch erschien dies recht eigentlich als ein Volk der Priester, wozu es eben durch die Errettung aus Aegypten bestimmt war, Exod. 19, 6." Indeß sind die Worte „כל קהל" nicht zu sehr zu pressen. Sie beziehen sich auf die Gesammt-

handlung des Opferns, auf das Schlachten, Sprengen, Essen als ein Ganzes, nicht auf jeden einzelnen Act besonders. Es läßt sich daraus nicht schließen, daß die ganze Gemeinde, d. h. jedes Glied in ihr jetzt gegen den bisherigen Usus eigentlich priesterliche Functionen verwaltet habe. — Es ist ja doch nicht denkbar, daß jedes Glied, Weib und Kind der mitessenden Familie die Blutsprengung verrichtet habe. Noch waren keine besondern Priester da, die priesterlichen Geschäfte konnten also auch nur von denen verrichtet werden, denen bisher die priesterlichen Functionen obgelegen hatten, nämlich von den Familienhäuptern. Dennoch ist das כל קהל עדת־ישראל als bedeutungsvoll zu accentuiren. Es zeigt, daß die ganze Gemeinde priesterlichen Beruf hatte; es zeigt, daß, wenn später nur die besonders aus der Gemeinde erwählten Priester ausschließlich die Function der Sühne verrichten durften, dies gewissermaßen einen Rückschritt involvire. Jetzt besaß aus altem Usus die ganze Gemeinde, d. h. alle selbstständigen Familienhäupter priesterliches Recht, es wird ihnen dies durch das Grundgesetz Exod. 19, 5. 6 noch besonders bestätigt, potenzirt und versiegelt. Als priesterliches Königreich, als „überall heilig" (Num. 16, 3) sollte auch die ganze Gemeinde das Gesetz aus dem Munde Gottes vernehmen, aber das Volk floh, und trat von ferne, und sprach zu Mose: Rede du mit uns, laß Gott nicht mit uns reden ꝛc. (Exod. 20, 18. 19). Dadurch erst trat die Nothwendigkeit ein, noch besondere Priester, d. i. Mittler, zwischen Jehova und das priesterliche Volk zu stellen.

Als besonders modificirter Ritus bei diesem ersten Paschahfeste tritt nun statt der sonst üblichen Besprengung des Altars das Bestreichen der Thürpfosten und der Oberschwelle des Hauses mit dem Blut des Opfers ein. „Daß es mit den Thürpfosten dem Hause selbst (versteht sich insofern es bewohnt war) galt, bedarf kaum der Erwähnung: die Thüre, das Thor, durch das man aus- und eingeht, das das Bewohnen des Hauses bedingt, ist als solches dem Orientalen der bezeichnendste Theil desselben, und steht daher oft für das Gebäude selbst, zu dem es führt. An dem Thore sind es aber wiederum die Thürpfosten und die Oberschwelle, die den bezeichnendsten Theil bilden... Durch die Bestreichung der Thürpfosten mit dem heiligen Opferblute wurde daher jedes Haus als eine heilige Opferstätte, als ein Altar gewissermaßen und damit als eine Stätte, wo Gott sich rettend, helfend, heiligend offenbart, bezeichnet" (Bähr II, 633). Das Blut des Opfers ist allenthalben Sühnmittel (Lev. 17, 11), so auch hier; es bedeckt, sühnt das Haus und seine Bewohner, darum geht der Würgengel vorüber, denn hier findet er nichts Verdammliches, es ist zugedeckt, gesühnt. Die Bestreichung geschah mittelst eines Ysopbüschels (12, 22); auch das ist bedeutsam, denn „mit dem Ysop verband man im Cultus immer, abgesehen von seiner äußern zum Besprengen sehr dienlichen Beschaffenheit, die Vorstellung reinigender Kraft (S. 503. 518. vgl. Ps. 51, 9)."

Als zweiter wesentlich modificirter Ritus tritt das Essen des Paschahlammes hervor. Wir theilen Bähr's

sehr gelungene Auseinandersetzung der dabei obwaltenden Umstände mit. „Zunächst fällt das ausdrückliche Gebot in die Augen, das Thier nicht in Stücke zu zerlegen, ja ihm nicht einmal ein Bein zu zerbrechen. Insofern beim menschlichen und thierischen Leibe die Knochen oder Gebeine den eigentlichen Bau, die feste innere Grundlage, auf der alles Uebrige beruht, bilden, pflegt der Hebräer durch das Leiden an den Gebeinen oder noch mehr durch das Zerbrechen derselben das innerste, tiefste Leiden und eine Zerstörung von Grund aus zu bezeichnen, Hiob 30, 17; 33, 21; Ps. 102, 4; 38, 4 u. s. f. Umgekehrt ist ihm dann das Bewahren vor dem Zerbrechen der Gebeine ein Erhalten in ungestörter Ganzheit, in voller Integrität, Ps. 34, 20. Jenes Gebot will also, daß das zu essende Osterlamm durchaus und vollkommen ganz sei, daß es bei dem Essen als vollkommen Ganzes, und ebendamit als Eines erscheinen sollte. Dies hat aber keinen andern Zweck, als den, daß Alle die, welche an jenem Ganzen und Einen Theil bekamen, d. i. davon aßen, als Eines und Ganzes, als eine Gemeinschaft sich betrachten sollten, ebenso wie die, welche das neutestamentliche Passah, den Leib Christi (I. Kor. 5, 7) essen, worüber der Apostel I. Kor. 10, 17 sagt: „„Ein Brot ist's, so sind wir Viele Ein Leib, dieweil wir Alle Eines Leibes theilhaftig sind."" Darin hat denn auch die weitere Bestimmung ihren Grund, einmal, daß das Passah ganz aufgezehrt, sodann, daß Nichts davon aus dem Hause über die Straße gebracht werden soll. Das Eine, ganze Passah sollte ganz von Einem, ganzen

Hause, von Einer geschlossenen Gemeinschaft gegessen werden. Indem nun aber jedes israelitische Haus dies Vereinigungsmahl hielt, und alle Häuser das Passah aßen, aß es eo ipso das ganze aus diesen Häusern bestehende Volk, welches eben dadurch als eine große Gemeinschaft bezeichnet wurde. Dies Mahl war aber ein Opfermahl und deutete als solches zugleich (und vornehmlich) die Gemeinschaft der Essenden mit dem, welchem das Opfer gebracht war, mit Gott an. Kaum bedarf es noch der Andeutung, wie dies Alles mit der Grundidee des ganzen Festes zusammenhing: Durch die Ausführung aus Aegypten sollte Israel erst zu einem selbstständigen, ebenso in sich innig vereinigten, als nach Außen abgeschlossenen, abgesonderten Volke werden, was aber eben dadurch geschah, daß es zugleich Volk Gottes, Eigenthums- und Bundesvolk Jehova's ward. Diese seine große, welthistorische Bestimmung wurde dem Volke durch die jährliche Passahfeier in stetem Bewußtsein erhalten. Noch sind einige Nebenumstände beim Essen des Passah zu erörtern. Dahin gehört zuerst die Zubereitungsart des Lammes, das Braten am Feuer im Gegensatz zum Sieden und Kochen im Wasser, 12, 9. Da Letzteres sonst immer und selbst bei den allerheiligsten Opfern geschehen durfte, so muß das Braten seinen Grund in den besondern Umständen haben, unter welchen gerade dies Opfer zubereitet ward, und auf welche auch noch Anderes hinweist. Nämlich das Umgürten der Lenden, das Halten eines Stabes in der Hand, das Beschuhtsein während der Mahlzeit zeigte die Abreise an, es war Reise-

anzug. Das Sieden und Kochen setzt Geschirr, Hausgeräthe und ebendamit Haus und Heerd, Ansiedelung, Wohnsitz voraus. Wie somit durch den Anzug der Essenden, so wurde auch durch die Zubereitungsart dessen, was sie aßen, angedeutet, daß nun ihres Bleibens in Aegypten nicht mehr wäre, daß Israel nicht mehr daselbst ansässig sei, sondern wegziehe und seine Reise ins verheißene Land antrete." — Ferner kommt noch die Zukost zum Passah in Betracht, nämlich das ungesäuerte Brot und die bittern Kräuter. Das Gebot, zum Passahmahl ungesäuertes Brot zu essen, hat seine Bedeutung in sich C. 12, 8, und steht zunächst in keiner Beziehung zu V. 34. 39, wonach die siebentägige Fortsetzung des Genusses der süßen Brote, die um ihrer symbolischen Bedeutung willen geboten war, zugleich auch durch äußere Nothwendigkeit, nämlich durch die Eile der Abreise geboten wird. (Vgl. Hävernick, Einleit. I, 2. S. 425; Ranke, Untersuchungen II, S. 31.) Das ungesäuerte Brot heißt Deut. 16, 3 Trübsalsbrot. Winer, Realler. II, 231 folgert daraus, daß das Gebot der süßen Brote, מַצּוֹת, zunächst auf die in Aegypten erduldete Bedrückung hinwiese; der später lebende Israelit habe aber durch nichts wirksamer zum Andenken daran gemahnt werden können, als durch eine solche eine ganze Woche lang zu genießende grobe und geschmacklose Speise. Treffend widerlegt diese Auffassung Bähr II, 630: „Das Fest war nichts weniger als Zeit der Kasteiung, Buß- und Trauerfest, sondern vielmehr Freudenfest, חַג; wohl erinnerte es an die ägyptische Trübsal, allein nur mittelbar, indem es nicht um ihretwillen, sondern

wegen der Errettung daraus eingesetzt war. Auch die Schaubrote und alle Opferbrote durften nicht gesäuert werden; war deshalb die Speise Jehova's, dies Gottesbrot „„elendes Brot"", bei dem es darauf ankam, geschmacklos zu sein? Der Ausdruck לֶחֶם עֹנִי will vielmehr sagen: Brot, das an Aegypten und das dort erlittene Elend des Volkes erinnert, aber doch nur insofern, als es bei der Befreiung und Errettung aus dem Elend gegessen wurde." — מַצּוֹת heißt eigentlich Reines. Der Sauerteig war eine unreine, in Corruption und Fäulniß übergehende und sie andern Dingen mittheilende Masse. Durch das Gebot, allen Sauerteig aus seiner Mitte zu thun, wird also als die Bestimmung des Volkes bezeichnet, „ein Volk zu sein, das alles Unreine aus seiner Mitte entfernt, sich davon trennt und absondert. Dies aber zu werden, war der Zweck der Errettung aus Aegypten, durch welche Israel abgesondert und erwählt wurde zum Volk des Eigenthums, zum heiligen Volk. Der ägyptische Sauerteig, um in demselben Bilde zu reden, hatte bereits gedroht, die ganze Masse des Volkes zu durchdringen, d. i. zu corrumpiren, da trennte Jehova Israel von den Aegyptern, erwählte es zu einem reinen Volke, das als solches nun aus seiner Mitte allen Sauerteig entfernen sollte." Was die Zukost der bittern Kräuter betrifft, so „ist das Zusichnehmen bitterer Speisen und Getränke ein gewöhnliches Bild des Erduldens von Leiden und Noth, Ps. 69, 22; Jer. 8, 14. Die göttliche Wohlthat der Errettung aus Aegypten ward nur desto mehr hervorgehoben, wenn mit den sie betreffenden

Symbolen auch Symbole des überstandenen Leidens verbunden waren."

Wir gehen nun zu den Modificationen über, welche diese erstmalige Feier durch die Opferthorah für die Zukunft erhielt. Da der ganze Opfercultus auf das Heiligthum beschränkt wurde, mußte die Schlachtung auch dieses Opfers im Heiligthum geschehen (Deut. 16, 5). Das Bestreichen der Thürpfosten fiel aus demselben Grunde weg: nur der Brandopferaltar konnte jetzt Object des Blutsprengens sein; und da zwischen das priesterliche Volk und Jehova durch jenes eigne Schuld und auf seinen eignen Wunsch (Exod. 20, 19) noch besondere menschliche Mittler oder Priester traten, so mußte es auch des ausschließlich priesterlichen Rechtes der Blutsprengung oder Sühnung verlustig gehen, sie den besonders erwählten Priestern überlassen. Dies wird zwar im Pentateuch nicht ausdrücklich ausgesprochen, ergibt sich aber ex analogia und aus der Natur der Sache mit Nothwendigkeit, und wird auch durch die Praxis (II. Chron. 30, 16. 17; 35, 11), sowie durch die rabbinische Tradition bestätigt. So schön und sinnreich auch die von Philo zuerst ausgesprochene, von Hengstenberg (Christologie III, 615) adoptirte Auffassung ist, daß nämlich beim Darbringen des Paschahlammes jeder Familienvater einmal im Jahre wieder als Priester fungirt habe, zum Zeichen und zur Erinnerung, daß die priesterlichen Rechte des Volkes nur suspendirt seien und ihm dereinst in ihrem ganzen Umfang wieder ertheilt werden würden — ist sie doch ohne haltbaren biblischen Grund, so richtig

die Sache an sich auch ist, die dadurch bezeichnet worden sein soll *). Daß bei der spätern Feier nur Männer, nicht Weiber mitgegessen (Bähr II, 617) hätten, folgt aus den dafür angeführten Stellen, Exod. 23, 17; Deut. 16, 5—7. 16 keineswegs. Nur die Männer hatten die Verpflichtung, zu den drei Festen zum Heiligthum zu kommen, nur sie kamen auch in der Regel; darum war es aber den Weibern nicht verboten, und wenn nun der weibliche Theil der Familie die Reise mitgemacht hatte, so nahm er auch sicherlich ebenso gut und noch eher an der Paschahmahlzeit Theil, als an der Opfermahlzeit bei einem

*) Philo, de vita Mos. III. p. 686: ἐν ᾗ (ἑορτῇ) οὐχ οἱ μὲν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα, θύουσι δὲ οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμου προστάξει συμπᾶν τὸ ἔθνος ἱεροῦται τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου τὰς ὑπὲρ αὐτοῦ θυσίας ἀνάγοντος τότε καὶ χειρουργοῦντος. — und de decal. p. 766: ἐν ᾗ θύουσι πανδημεὶ αὐτῶν ἕκαστος, τοὺς ἱερεῖς αὐτῶν οὐκ ἀναμένοντες, ἱερωσύνην τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἑξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος εἰς αὐτουργίαν θυσιῶν. Philo führt hier als eigenthümlich priesterliche Function auf, was gerade nie der Priester, sondern bei jedem Opfer immer der Opfernde selbst that, nämlich das Schlachten; und selbst Hengstenberg l. c. konnte auf unbegreifliche Weise dasselbe sagen: „Damit dies (nämlich daß die Priester nur übertragene Rechte besaßen, und darum auch ihre Vermittlung dereinst ganz schwinden könne) dem Volke stets in lebendigem Bewußtsein bliebe, damit es erkännte, daß es der eigentliche Träger der priesterlichen Würde war, blieb ihm auch nach Einsetzung des levitischen Priesterthums diejenige priesterliche Function, welche die Wurzel und Gründlage aller übrigen bildete, die Schlachtung des Bundesopfers, des Paschahlammes, was den Mittelpunkt aller übrigen Opfer bildete, die ihm nur zur Ergänzung dienten." Hatten doch schon Bochart (hieroz. I, 2, 50. p. 576) und Vitringa (observv. ss. II, 3. §. 10) Philo's Irrthum gerügt und widerlegt.

gewöhnlichen זבח שלמים. — Neu hinzukommend waren bei der Paschahfeier übrigens natürlich alle Umstände, die sich auf die Aernte bezogen.

Noch haben wir einige Bemerkungen über die typische Beziehung des Paschahlammes zu machen. I. Cor. 5, 7 sagt der Apostel: „Feget aus den alten Sauerteig, auf daß ihr ein neuer Teig seid, gleichwie ihr ungesäuert seid. Denn wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus für uns geopfert." Auf derselben Beziehung beruht auch Joh. 19, 36, wo der Evangelist das Gebot: „Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen" auf die Verschonung des Leichnams Christi von dem sonst üblichen Zerschlagen der Gekreuzigten anwendet. Zunächst liegt es nun nach dem früher Auseinandergesetzten am Tage, daß, wenn das Paschahlamm ein Opfer ist, es auch wie jedes Opfer auf den Opfertod Christi hinweist, ihn vor- und abbildet. Wir haben hier aber vornehmlich die Vorbildlichkeit des Abendmahls, welche Protestanten und Katholiken nach I. Cor. 5, 7 in der Paschahmahlzeit gefunden haben, zu berühren. Die Opfermahlzeit bildet überhaupt die höchste sacramentliche Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volk ab; Jehova speist und tränkt es mit himmlischer Speise und Trank von und an seinem Tisch. Dies allein auf das Abendmahl beschränken und auch für den Israeliten keine andere Bedeutung darin finden zu wollen, als die auf das Abendmahl, hieße die Willkühr und Aeußerlichkeit einer Coccejanischen Typik wo möglich noch überbieten; aber dieselbe Idee, die in der Opfermahlzeit ausgesprochen ist, hat im Abendmahl ihre

höchste und vollste Intension erhalten, eine solche Intension, die selbst nur zu ahnen oder gar vorher zu fassen und auszusprechen selbst dem erleuchtetsten Propheten des alten Testaments nicht möglich war. Ist nun die Paschahmahlzeit die bedeutungsvollste, wichtigste Opfermahlzeit, ist hier die Einigung mit Jehova, sowie die Einigung des ganzen Volkes unter einander in Ihm, am klarsten ausgesprochen, so ist es natürlich, daß auch sie die meisten Beziehungen und Andeutungen auf das höchste Mahl, womit Jehova die Seinen speist, darbieten muß.

II. Das Opfer der beiden Böcke am großen Versöhntage.

Lev. 16, 1—34 (23, 26—32; Num. 29, 1—11).

Der Name unsers Festes יוֹם הַכִּפֻּרִים weist deutlich auf seine Bedeutung hin. Der Plural faßt häufig im Hebräischen das Einzelne, Zerstreute in einen höhern Begriff zusammen, so daß in der einen dadurch bezeichneten Erscheinung der Begriff ebenso vollständig hervortritt, wie es in der Gesammtheit der Erscheinungen geschieht. Die Extension, welche der Plural zunächst anzeigt, concentrirt und condensirt sich zur Intension, so daß er die Quintessenz aus den einzelnen Erscheinungen bezeichnet (vgl. Ewald kl. Gr. §. 360; Hengstenberg Beiträge II, 257). So auch hier. Die Idee der Sühne durch Opfer ist der Mittelpunkt des ganzen Mosaischen Cultus; wie das ganze Leben unter

der Sünde steht, so ist auch der ganze Cultus eine fortlaufende Expiation durch Opfer. Diese ganze Idee sammelt sich nun, concentrirt und culminirt sich in unserm Feste und gelangt dadurch in ihm zur höchsten Intension. Während alle andern Feste Freudenfeste waren, weil die wunderbaren und gnadenreichen Führungen und Segnungen Gottes in der Vergangenheit oder in der Gegenwart ihre Folie bilden und die Opfer nur durch den Widerspruch der Erscheinung mit der Idee hervorgerufen wurden, ist dies ein Fest der Buße und Zerknirschung, es ist der einzige vom Gesetz vorgeschriebene Fasttag, das Fest, in welchem alle andern Beziehungen der einen gewaltigen Idee der Sündhaftigkeit weichen, wo die Idee des Fluches der Sünde, der auf den Einzelnen und dem Ganzen liegt, einzig und allein das religiöse Gemüth in Anspruch nimmt. Dieser Steigerung des Sündenbewußtseins entspricht nun auch die Steigerung der Sühne, sie erlangt an diesem Fest ihre möglichst höchste Extension, sowie Intension. Dem angemessen fungirte denn auch bei diesem höchsten Sühnact nur der Hohepriester, in welchem alle Würde und Bedeutung des levitischen Priesterthums sich concentrirte. Die Sühne selbst erhielt ihre weiteste Ausdehnung. Sie bezog sich nicht nur auf das ganze Volk, sondern auch auf das Heiligthum und sein Geräthe, und auf den Hohenpriester und sein Haus. Dieser dreifache Sühnact wurde auf folgende Weise vorgenommen. Der Hohepriester, der nur an diesem Tage das Allerheiligste betreten durfte, mußte sich baden und die eigens für diesen Tag bestimmten linnenen Kleider

anziehen. Er selbst stellte dann für sich und sein Haus (d. h. für die ganze priesterliche Familie, den ganzen priesterlichen Stand) einen Widder zum Brandopfer und einen Stier zum Sündopfer dar. Die ganze Gemeinde brachte dagegen einen Widder zum Brandopfer und zwei Böcke zum Sündopfer. Der Hohepriester stellte diese letztern vor die Thür der Stiftshütte, und warf zwei Loose über sie, deren eines mit לַיהוָה, das andere mit לַעֲזָאזֵל bezeichnet war. Jener wurde geopfert, dieser lebendig vor den Herrn gestellt, wo er bis zur Beendigung des dreifachen Sühnactes blieb. Vorher aber opferte der Hohepriester zu seiner und seines Hauses Versöhnung den von ihm zum Sündopfer dargestellten Stier, und nachdem er zuvor mit heiligem Räucherwerk ins Allerheiligste getreten war, um es mit Rauch zu erfüllen und den Gnadenstuhl (die Kapporeth) zu umhüllen, damit er nicht sterbe — brachte er das Blut des Stieres ebendahin, und sprengte davon mit dem Finger (einmal?) vorne über oder auf die Kapporeth, עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה, und siebenmal gegen oder vor dieselbe לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת (V. 14). Dann wurde der zum Sündopfer des Volks bestimmte Bock auf welchen das Loos ליהוה gefallen war, geschlachtet, und mit dem Blute desselben ebenso verfahren, wie mit dem des Stieres. Ehe der Hohepriester das Heiligthum verließ, bestrich er noch die Hörner des Rauchaltars mit dem Blute beider Sündopfer und besprengte ihn siebenmal; Gleiches geschah dann auch wohl nach 16, 20. 33 mit dem Brandopferaltar. Als Zweck dieser Handlung wird V. 16 angegeben: zu sühnen das

Heiligthum von den Unreinigkeiten der Kinder Israel, von ihren Uebertretungen und allen ihren Sünden. Schließlich wurde der לעזאזל bestimmte Bock herbeigebracht, der Hoheprieſter legte beide Hände auf ihn, zu bekennen auf ihn alle Miſſethat der Kinder Israel, und ſie ihm aufs Haupt zu legen; dann wurde er von einem eigens dazu erwählten Mann in die Wüſte gebracht und dort freigelaſſen. Der Hoheprieſter zog nun im Heiligthum die linnenen Kleider aus, badete ſich von Neuem, zog ſeinen Amtsornat an, ging hinaus und opferte für ſich und das Volk die beiden Widder als Brandopfer, wobei er zugleich die Fettſtücke der Sündopfer verbrannte. Der übrige Theil derſelben wurde vor dem Lager verbrannt. Sowohl der, welcher den Bock in die Wüſte geführt, als auch der, welcher die Sündopfer vor dem Lager verbrannt hatte, waren bis zum Abend unrein und mußten ſich baden und ihre Kleider waſchen.

Bei der Erklärung dieſes Ritus kommt ſehr viel darauf an, was unter dem räthſelhaften לעזאזל zu verſtehen iſt. Man hat vornehmlich vier verſchiedene Erklärungen aufgeſtellt.

1) Asasel iſt Name des Bockes ſelbſt. So Symmachus: τράγος ἀπερχόμενος; Aquila: τρ. ἀπολελυμμένος; die Vulgata: hircus emissarius; und Luther: der ledige Bock. Die Auffaſſung beruht auf der Etymologie עֵז Ziege (Bock?) und אזל abiit. Gegenwärtig iſt dieſe Auffaſſung ganz aufgegeben. V. 10. 26 wird Aſaſel vom Bock ſo ausdrücklich unterſchieden, daß es keines weitern Gegengrundes bedarf.

2) Asasel ist Name des Ortes, wohin der Bock geführt werden sollte (namentlich soll es ein Berg in der Nähe des Sinai sein, von wo der Bock herabgestürzt worden sei). So Pseudo-Jonathan, Aben-Esra, Jarchi. Da sich nirgends eine Spur eines solchen nom. proprii findet, so modificirte Bochart diese Erklärung dahin, daß Asasel Appellativ sei und (nach dem Arabischen عزل removere) recessus, einen abgelegenen, einsamen Ort bedeute. Ihm folgten Deyling, Reland, Carpzov, Jahn. Dann wäre aber V. 10: „zum Asasel in die Wüste" eine unerträgliche Tautologie, = ihn zu schicken in die Einöde für die Einöde.

3) Asasel ist Name eines bösen Dämons, resp. des Teufels. Diese Ansicht hat folgende Fractionen. a) Die LXX. übersetzen V. 8: τῷ Ἀποπομπαίῳ, und V. 10: εἰς τὴν ἀποπομπήν *). Ebenso faßt es Josephus, der es umschreibt (ant. III, 10, 3): ἀποτροπιασμὸς καὶ παραίτησις τοῦ πλήθους παντὸς ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐσόμενος. So auch viele Rabbinen (vgl. bei Gesenius und Bähr II, 686): „Der Bock sei ein Geschenk an den Teufel, um ihn zu bestimmen, daß er die zur Versöhnung Israels dargebrachten Opfer nicht unwirksam, unkräftig machen möge,

*) Diese Uebersetzung wird häufig als mit der sub No. 1 (= τῷ Ἀποπεμπομένῳ) identisch gefaßt, was aber entschieden unrichtig ist. Ueber die Bedeutung des Wortes ἀποπομπαῖος kann nach den von Gesenius im Thes. angeführten Stellen des Pollux, Suidas und Harpokrates kein Zweifel mehr statt finden. Es ist gleich Ἀποτροπαῖος, Ἀλεξίκακος, Averruncus.

vielmehr aus einem Ankläger ein Fürsprecher des Volkes werde" *). Von den Juden ging diese Auffassung zu den Arabern und Christen über, sie ist u. A. von Spencer, Ammon, Rosenmüller, Gesenius vertheidigt worden. Der Letztere sagt im Wörterbuch von 1833 sehr zuversichtlich: non dubitans reddo ἀλεξίκακος, averruncus, cacodaemonem in deserto habitantem, ex ritu illo vetustissimo et gentili hostiis mitigandum intelligendum esse statuo, welche Meinung er auch noch, jedoch ohne die frühere Zuversichtlichkeit, im Thes. wiederholt. —

*) Nach Molitor ist die Kabbalah „von dieser höchst absurden, wahrhaft gotteslästerlichen Vorstellungsweise" freizusprechen, obschon sie durch bildliche Ausdrücke, die man buchstäblich genommen, dazu Veranlassung gegeben habe. Nach ihm lehrt die Kabbalah: „Die Ueberantwortung des Bockes an den Asasel (Smaâl, Satan) geschieht aus zwei Gründen: erstens soll damit der Ruach der Tumah ganz hinweggeschafft und der finstern Seite der Theil wiedergegeben werden, der von ihr gekommen, und von der sich das Volk Israel nun gänzlich lossagt. — Zweitens sollte die Uebergabe zugleich auch ein Act der Gerechtigkeit sein. Denn da Smaâl als Ankläger der Menschen strenge Bestrafung fordert, und daher das Volk Jisraâl unter seine Gewalt zu bekommen verlangt, so ward dieser mit allen Sünden des Volkes beladene Bock an der Stelle desselben von einem Felsen herabgestürzt und dem Satan zur Beute gegeben. Dieser Bock ist also, wie die Kabbalah sagt, kein Opfer, welches das Volk dem Satan darbringt, sondern beide Böcke sind dem Herrn zugleich geweiht, daher sie denn auch beide gleich rein und fehlerfrei sein mußten. Der Herr aber überantwortet, indem er das Opfer des einen Bockes zur Versöhnung des Volkes annimmt, den andern an des Volkes Stelle dem Satan, auf welches derselbe ein Recht erlangt hat. Denn die Gottheit läßt, wie die Kabbalah sagt, auch dem Satan Gerechtigkeit widerfahren." Philos. d. Geschichte oder über d. Tradit. III, S. 438.

b) Witsius (Aegypt. II, 9, 3) faßt den Ritus so: non fuit caper emissarius diabolo oblatus, sed voluntate Dei expositus vexandus diabolo. Eine Auffassung, welche im Wesentlichen mit der aus Molitor angeführten Ansicht der Kabbalah — ihrem zweiten Theile nach — übereinstimmt.

c) Hengstenberg, Christol. I, 1, S. 37 (in Uebereinstimmung mit dem ersten Theile der kabbalistischen Auffassung, die er jedoch nicht kannte), sagt: „Die Aussendung des Bockes war nichts anderes als eine symbolische Handlung. Man entsagte durch diesen Act dem Reiche der Finsterniß und seinem Fürsten, man sandte ihm gleichsam die Sünden zurück, zu denen er verführt und wodurch er sich das Volk oder Einzelne zu eigen zu machen gesucht hatte; man drückte symbolisch die Wahrheit aus, daß der, welchem Gott Versöhnung ertheilt, frei ist von der Gewalt des Bösen." Diese Ansicht, die nur wenig Beistimmung gefunden zu haben scheint (z. B. bei Kalthof, hebr. Alterth. S. 220), aber vielfach bekämpft worden ist, hat ihr Urheber in seinem neusten Werke: Die Bücher Mosis und Aegypten, S. 164 ff. wieder vertheidigt, jedoch auch modificirt. Dort sagt er: „Der dogmatische Kern der Handlung, insofern sie sich auf Asasel bezieht, ist der, daß den mit Gott Versöhnten der Satan, der Feind der Gemeinde Gottes, nichts anhaben, daß diese mit den von Gott vergebenen Sünden freudig vor ihn hintreten, seiner spotten und über ihn triumphiren kann" S. 166. 167.

Dieser dritten Auffassung, welche im Asasel einen bösen Dämon sieht, sind mehrere Etymologien unter-

gelegt worden, z. B. von Spencer, es sei = עַז עָזֵל, fortis abiens, fugiens = angelus apostata. Gesenius, sich auf die bei mehrern Alten sich findende Lesart עזזאל statt עזאזל stützend, schlägt die Uebersetzung fortitudo dei (so daß der Dämon als anfangs gut betrachtet werde) oder adortus est, infestavit Deum vor. Hengstenberg leitet es vom arabischen عزل ab, danach gehöre es zu den Formen mit Wiederholung des zweiten und dritten Radicals, die nach Ewald kl. Gr. §. 333 eine allgemeine Steigerung und ununterbrochene ebenmäßige Wiederholung des zu Grunde liegenden Begriffs bezeichnen. Aus dem arabischen Worte, das semovit, removit, descivit und pass. remotus, depositus fuit bedeute, biete sich eine doppelte Erklärung dar: der Abtrünnige und der gänzlich Entfernte, für welche letztere sich Hengstenberg entscheidet, theils weil die Bedeutung descivit nur eine abgeleitete sei, theils wegen der Uebereinstimmung mit dem Aufenthalt in der Wüste.

4) Die meisten Neuern, z. B. Tholuck, Steudel, Winer, Bähr, fassen das Wort ebenfalls als Pealpalform von عزل removit und übersetzen: zur völligen Hinwegschaffung. Die dann sich ergebende Bedeutung des Ritus hat am klarsten Bähr entwickelt: Die eigentliche Sühne wurde durch das Blut des ersten für Jehova bestimmten Bockes bewirkt, der Ritus mit dem andern Bock erscheint dagegen nur als eine bloße Zugabe aus besondern Gründen, als eine Art Ergänzung der durch das Opfer geschehenen Sündentilgung. Es galt hier nämlich die allgemeinste, umfassendste, höchste

Sühne, über die hinaus keine andere für Israel denkbar war; sie als solche auch möglichst darzustellen, lag recht eigentlich im Wesen und der Bestimmung unsers Festes. Daher sollte denn, nachdem bereits durch die Blutsprengung die Sühne geendigt war, die Sünde auch noch außerdem in die Wüste weggetragen werden. Was der erste Bock, der als Sündopfer starb, nicht mehr darzustellen vermochte, ersetzte der mit ihm gleichsam Eins seiende zweite, indem er die zugedeckte Sünde auch obendrein noch gänzlich wegschaffte, und zwar in die Wüste, Einöde, wo sie ganz vergessen war, so daß also dadurch der Begriff der Sühne oder Sündentilgung gesteigert, vervollkommnet wurde. (Als analoge Bezeichnung könnte man anführen Micha 7, 19: Er wird unsere Missethat unter die Füße treten und unsere Sünden in die Tiefe des Meeres werfen.)

Gehen wir nun zu einer Beurtheilung dieser verschiedenen Auffassungen über, so können wir No. 1 und 2 von vornherein als beseitigt betrachten. Die Auffassung sub No. 3, a. ist in ihrer ganzen Unstatthaftigkeit von Bähr und besonders von Hengstenberg dargethan. Der Erstere sagt S. 686 f.: „Daß eine solche Auffassung, bei der ohnehin alle Einzelnheiten des Festes unerklärt und räthselhaft bleiben, nicht im Sinne des alten Mosaismus liegt, bedarf keines Beweises. Wo findet sich im ganzen Mosaischen Cultus nur eine Spur von dem Gedanken, der Teufel vermöge die heiligsten und höchsten Opfer unkräftig zu machen und bedürfe deshalb Begütigung... Unerhört wäre es, dem Mosaismus neben dem Jehovaopfer auch

ein Teufelsopfer zuzuschreiben, während gleich im folgenden Capitel (Lev. 17, 7) streng verboten wird, den שעירים zu opfern." Eingehender sind Hengstenberg's Entgegnungen: 1) „Beide Böcke werden in V. 5 als Sündopfer bezeichnet. Schon daß beide Böcke als zusammen ein Sündopfer bildend zusammengefaßt werden, schließt den Gedanken ganz aus, daß einer derselben Jehova, der andere dem Asasel als Opfer dargebracht worden sei, und dann kann ja ein Opfer, was einem bösen Wesen dargebracht wird, nie ein Sündopfer sein; der Begriff des Sündopfers setzt die Heiligkeit, den Sündenhaß desjenigen voraus, dem es dargebracht wird." 2) „Die beiden Böcke werden zuerst an die Thür des Versammlungszeltes vor den Herrn gestellt. Ihm gehören sie also beide, und wenn einer nachher dem Asasel zugesendet wird, so geschieht dies mit Jehova's Willen, und auch ohne Beeinträchtigung des ursprünglichen Verhältnisses, da der dem Asasel gesandte nicht aufgehört, dem Herrn zu gehören." 3) „Daß beide Böcke als dem Herrn angehörig zu betrachten sind, zeigt auch das Loosswerfen. Das Loosen kommt im A. T. nie anders vor, denn als Mittel, die Entscheidung Jehova's zu erhalten. So entscheidet denn Jehova auch hier, welcher Bock Ihm als Sündopfer dargebracht, und welcher dem Asasel gesandt werden solle." 4) „Der dem Asasel bestimmte Bock wird, ehe er entsandt wird, entsündigt V. 10. Dieser Act bringt den zweiten Bock mit dem ersten in Rapport, zeigt, daß beide zusammengehören, ein Ganzes ausmachen. Sobald aber der zweite Bock als Opfer für Asasel be-

trachtet wird, hört jeder Zusammenhang zwischen ihm und dem ersten auf, und es läßt sich gar nicht absehen, weshalb er vor seiner Entsendung entsündigt wird." 5) „Nach V. 21 werden die schon vergebenen Sünden Israels auf das Haupt des Bockes gelegt. Diese trägt er dem Asasel in die Wüste. Wo aber schon Vergebung der Sünden, da ist kein Opfer mehr." 6) „Der Bock wird lebendig in die Wüste gesandt. Nach A. Tl. Begriff aber kann kein animalisches Opfer ohne Blutvergießen statt finden."

Gegen die Auffassung des Witsius bemerkt Bähr 687: „Der Text würde dann gerade das, was nach dieser Deutung die Hauptsache wäre, das vexari verschweigen..... Auch ist das vexari selbst eine dem alten Mosaismus völlig fremde Idee." Nicht minder spricht dagegen auch die vorangegangene Entsündigung des Bocks und die Auflegung der schon gesühnten Sünden.

So bleiben uns also nur noch die Bähr'sche und die Hengstenberg'sche Auffassung übrig. Die Entscheidung zwischen beiden ist wirklich sehr schwierig, und verpflichtet uns um so mehr zu einer sorgfältigen Prüfung. Bähr hat für seine Auffassung Folgendes geltend gemacht. 1) Dieselbe vermeidet alle Tautologie und gibt dem ליהוה einen bestimmten Gegensatz. 2) Der ganze Ritus mit dem ledigen Bock erhält so eine angemessene zum Einzelnen und Ganzen der Feier passende Bedeutung. 3) Kann auch noch geltend gemacht werden — was von Bähr nicht geschehen ist, — daß die Idee einer Hinwegschaffung der Sünde an entlegene

Oerter, wo nie Jemand hinkommt, auch sonst in der Bibel, z. B. eben in Micha 7, 19 sich findet. Gegen diese Ansicht ist geltend gemacht von Gesenius im Thes.: in hac ratione nescio quid frigidi est et jejuni et vix credibile, vocabulum illud singulare et in suo genere unicum non aliud significare quam rem obviam, cui exprimendae lingua hebraica magnam synonymorum copiam suppeditabat, qualis est remotio, asportatio (חָסִיר, הַשְׁבִּית, בַּעֵר). So auch Hengstenberg: „Das Asasel als ein Wort von verhältnißmäßig seltner Bildung und hier allein vorkommend, paßt am besten zur Bezeichnung des Satans. Bei jeder andern Erklärung bleibt die Frage, warum denn (wie es doch allen Anschein hat) das Wort für diese Veranlassung zuerst gebildet sei, und warum es sonst sich nicht weiter finde." Daß diese Erklärung des Ritus eine kahle und nüchterne sei, ist Geschmacksache; wir können es nicht finden; — daß die Wahl eines so seltnen Ausdrucks einigermaßen auffallend sei, muß zugegeben werden, ohne daß man deshalb dem Einwurf ein bedeutendes Gewicht zuerkennen müßte. Für eine absonderliche, seltne Sache gehört auch ein seltner und absonderlicher Ausdruck. Die nöthige Steigerung des Begriffs machte überdies wenigstens die von Gesenius vorgeschlagenen Worte unbrauchbar. Ferner sagt Gesenius: vi oppositi (לעזאזל, ליהוה) exspectatur persona, eaque talis, quae Jovae apte opponatur et contraria sit, und Hengstenberg: „Gleich in V. 8 weiß man nicht, was man mit dieser Erklärung anfangen solle: „„Ein Loos für Jehova und ein Loos zur völligen Hinweg-

schaffung"". Dies paßt nicht, das Loos soll ja nicht weggeschafft werden." — Dieser Einwand trifft (wenn irgend Etwas) den Text selbst, denn das mit ליהוה bezeichnete Loos soll ja nicht Jehova zu Theil werden, sondern dem Bock, auf den es fällt; so soll auch das Loos nicht weggeschafft werden, sondern der Bock, den es trifft. Die Berechtigung zu einer solchen einfachen, alle Tage vorkommenden Metonymie des Looses statt der zu verloosenden Sache kann doch wohl Niemand bezweifeln. (Wenn gesagt wird: er hat das große Loos gewonnen, wird doch Niemand das Loos selbst, sondern die durch das Loos bezeichnete Geldsumme verstehen.) Ohnehin hat die Urkunde in V. 10 die genauere Angabe. — „Auch wird die Anforderung der Gleichheit der Auffassung der Präposition in ליהוה und לעזאזל dann auf gar zu grobe Weise verletzt. Man sieht sich also genöthigt, gleich anfangs mit Tholuck, welcher übersetzt: ein Loos für das Gott bestimmte Thier, das andere für das zur Wegschaffung bestimmte, — die Erklärung zu modificiren. Die also modificirte Erklärung paßt dann aber wieder nicht in V. 10: Der Bock, auf den das Loos fällt, ist לעזאזל. Dort kann man nicht übersetzen: für das zur Wegschaffung bestimmte Thier — sondern man muß übersetzen: zur völligen Hinwegschaffung." Die Tholuck'sche Uebersetzung von V. 8 ist allerdings nicht zu billigen, aber worin liegt auch die Nöthigung dazu? „Und kann man das ל in V. 10 nur durch „zu" erklären, so geht es nicht an, es in V. 8, wie doch das ליהוה fordert, durch „für" zu erklären." Allein für und

zu sind dem Begriffe nach beide Eins, die Verschiedenheit der Worte ist nur Eigenthümlichkeit der deutschen Sprache, beide sind dativisch, man übersetze es nur statt ins Deutsche ins Lateinische, so fällt der ganze Einwurf weg. Das muß aber allerdings zugegeben werden, daß der sprachliche und sachliche Gegensatz schärfer ist, wenn Asasel ebenfalls eine Person, und am schärfsten, wenn es den Teufel bezeichnet. Doch fehlt weder sachlich noch sprachlich auch bei der andern Auffassung der Gegensatz; jene Anerkennung eines schärfern, distinctern Gegensatzes reicht also allein noch nicht hin, die Bährsche Auffassung zu verwerfen. Ferner sagt Hengstenberg: „Wird unter Asasel nicht der Satan verstanden, so läßt sich kein Grund für das Loosen angeben. Man sieht dann gar nicht ein, warum Gott die Entscheidung überlassen wurde, warum nicht einfach der Hohepriester den einen Bock zum Sündopfer, den andern zur Entsendung in die Wüste bestimmte. Die Thatsache des Loosens hat zu ihrer Voraussetzung, daß Jehova ein persönliches Wesen gegenüberstehe, in Bezug auf welches es darauf ankommt, Jehova's Uebermacht hervorzuheben, jede Gleichstellung mit ihm zu beseitigen." Das Loosen hat aber auch bei der andern Ansicht seine Bedeutung. Beide Böcke stehen unter dem Gesichtspunkt der Einheit, haben dieselbe Bestimmung, die nur auf verschiedene Weise erreicht werden soll. Da die Sühne und Wegschaffung der Sünden von Jehova ausging, ziemte es sich auch, Ihm zu überlassen, durch welchen Bock das Eine oder Andere symbolisirt werden solle. So viel muß aber auch hier

anerkannt werden, daß, wenn die Auffassung vom Satan sich sonst als die richtige ergibt, das Loosen, in der von H. angedeuteten Weise, eine treffendere und distinctere Bedeutung erhält.

Betrachten wir nun die Hengstenberg'sche Deutung näher. Für sie ist von ihrem Urheber geltend gemacht worden: 1) Der Gegensatz, den die beiden Worte ליהוה und לעזאזל bilden, tritt sachlich und sprachlich erst dann in seiner ganzen Kraft, Schärfe und Bestimmtheit hervor, wenn Asafel ebenso wie Jehova ein persönliches Wesen ist, und wenn dies, so kann nur an den Satan gedacht werden. 2) Das Loosen wird dadurch bedeutsamer. 3) Die Wahl des seltnen Ausdrucks erklärt sich erst dann völlig, wenn ein Dämon damit bezeichnet ist. 4) Der Ritus gewinnt dann eine sehr passende Bedeutung. 5) Die sich dann darbietende Idee des Ritus ist keine der Schrift fremde Idee, hat vielmehr ihre Analogien namentlich in Apok. 12, 10. 11 und Sach. 3. 6) Die Beziehung, in welche dann der Satan zur Wüste gesetzt wird, hat in vielen andern Stellen der Schrift, wo die wüsten und öden Gegenden vorzugsweise als Sitz der bösen Geister erscheinen (Jes. 34, 13. 14; Matth. 12, 43; Apok. 18, 2), Analogien. Zudem war dies eine Anschauung, die dem Volke in Aegypten geläufig geworden sein mußte, da Typhon als Bewohner der Wüste gedacht wurde. — Dagegen ist aber eingewandt worden 1) von Ewald (gr. Gr. S. 243): „Einen bösen Dämon Asasel, den erst die Spätern nach dem Exil aus der Stelle gedeutet haben, kann man im Pentateuch nicht finden."

Dieſen Einwand hat Hengſtenberg treffend beſeitigt: Unſere Stelle iſt nicht die einzige im Pentateuch, unbefangene Exegeten auch der neuern Zeit haben in Geneſ. 3 Hindeutungen auf die Lehre vom Satan anerkannt, und das Buch Hiob, das wahrſcheinlich nicht jünger iſt als der Pentateuch, jedenfalls aber vor dem Exil abgefaßt iſt, hat den Satan. Ueberhaupt iſt aber auch die ſo unzähligemal wiederholte und mit apodyktiſcher Gewißheit aufgeſtellte Behauptung des nacheriliſchen Aufkommens der Lehre vom Satan unter den Iſraeliten eine völlig grundloſe. „Es läßt ſich kaum begreifen, wie man glauben kann, mit dieſem Intereſſe an die perſiſchen Zeiten feſtgebannt zu ſein. Kann man davon einmal nicht laſſen, warum ſieht man nicht wenigſtens ein, daß man mit dem ägyptiſchen Typhon geradeſoweit reicht, wie mit dem perſiſchen Ahriman? Daß man an dieſem feſthält, ſcheint ſich nur daraus zu erklären, daß zu der Zeit, als jenes Intereſſe zuerſt erwachte, der Zendaveſta gerade in der Mode war, und daß, als dies aufhörte, die Hypotheſe ſchon erſtarkt und zur hiſtoriſchen Tradition geworden war, die man unbeſehens hinnahm.“ Von theologiſchem Standpunkt muß man überhaupt ſchon von vornherein erwarten, daß eine ſpäter ſo bedeutſam eingreifende Lehre ſchon wenigſtens ihrem Keime nach auf der erſten Stufe der Offenbarung vorhanden war. — 2) Bedeutender iſt eine andere, von allen Gegnern dieſer Anſicht aus alter und neuer Zeit ausgeſprochene Bedenklichkeit, daß der Ritus dann einen Sinn gebe, der mit der Grundidee der Moſaiſchen Religion im grellſten Widerſpruch

stehe. Doch gilt dieser Einwand eigentlich nur der oben bekämpften Ansicht. Kann dargethan werden, daß das Uebersenden des Bockes an den Asasel eine andere der Festidee angemessene, der Entwicklungsstufe der damaligen Erkenntniß naheliegende Idee ausspreche, so fällt diese Bedenklichkeit weg. 3) „Nirgends", entgegnet Bähr, „nirgends im Mosaischen Cultus wird Jehova und der Teufel neben einander gestellt, geschweige denn gar in der Art, daß zwischen beiden über eine Sache gelooſt werde. Dies hätte in den Augen des Volkes den Schein einer Gleichstellung beider Wesen gehabt." Indeß einem solchen Mißverständniß, das allerdings dem an ägyptischen Teufelsdienst gewöhnten Volke so nahe lag, war durch mehrfache Bestimmungen vorgebeugt. Es sind diejenigen, aus welchen oben die Annahme eines Teufelsopfers als irrig und vom Ritus ausgeschlossen dargethan worden ist. Eine gewisse Gleichstellung ist allerdings in V. 8 gegeben, wonach die Sünde, oder vielmehr die Sühne nicht nur zu Jehova, sondern auch zum Teufel in Beziehung gestellt wird. Diese so höchst unbestimmte Gleichstellung ist aber auch dogmatisch richtig, und daß das Volk zu ihrer Erkenntniß gelangte, war nicht schädlich, sondern nützlich. Schon gleich die nächste Bestimmung, das Looſen, wodurch Jehova als das allein bestimmende Princip erscheint, beugt einer weitern falschen Gleichstellung vor. 4) „Sodann", fährt derselbe fort, „ist die Idee, welche der Ritus mit dem lebendigen Bock symboliſiren soll, nämlich Zurückschicken oder Wiederzuführen der Sünde zu dem Teufel nicht bloß

dem Mosaismus, sondern der ganzen Bibel völlig fremd; so oft auch vom Teufel oder von der Versöhnung die Rede sein mag, wird doch nie und nirgends die Sündentilgung und Sündenvergebung in dieser Weise gefaßt." Auch Tholuck l. c. S. 79 meint, sehr wenig annehmlich sei in der That die von H. gegebene Deutung vom Zurückschicken der Sünde an den Teufel, und eine annehmlichere sei ihm nicht bekannt. Auch wir finden diese Deutung, in der von H. zuerst gegebenen Fassung, unangemessen, und vermissen alle biblischen Analogien für eine solche Anschauungsweise. Wir wissen auch überhaupt diesem Zurückschicken der Sünden keine religiöse Bedeutung zu vindiciren. H. scheint eine solche anzudeuten durch die Worte: „man fand beim die Sünden zurück, zu denen er verführt hatte". Aber dabei liegt eine Verwechselung der Versuchungen mit den Sünden zu Grunde. Die Versuchungen dem Teufel zurückschicken, gäbe einen sehr passenden, tief religiösen Sinn, denn die sind sein; aber die Sünden sind Eigenthum des Sünders; dem Teufel diese zuzuschicken, das wäre keine Demüthigung, sondern ein Triumph für ihn, denn das wäre ein Zeugniß von seinen Siegen. Wir müssen daher, wenn die Auffassung des Asasel als des Teufels sich als die vorzüglichere ergeben sollte, die Fassung derselben so modificiren, daß dies Anstößige oder Unangemessene wegfällt. Das Unangemessene liegt aber in dem Zurückschicken. Dies kann aber füglich wegfallen, und es bietet sich alsobald eine andere Beziehung dar, gegen die sich nichts einwenden läßt. Auch scheint H. selbst stillschweigend diese frühere Deutung

aufgegeben zu haben. Wenigstens fällt das Unangemessene bei der in seinem neusten Werke S. 166 gegebenen (auch oben von uns angeführten) Deutung weg. — Wir würden dann die Bedeutung des Ritus gerade in dem Zuschicken der gesühnten Sünden zu suchen haben. Ein Moment, welches ein solches Zuschicken der Sünden bedeutsam und wesentlich macht, liegt in dem Charakter des Teufels als Ankläger. Als solcher erscheint er mehrfach, und zwar durch die Hauptstufen der Offenbarung hindurch. So schon im Prolog des Hiob, so auch beim Propheten Sacharja C. 3, so auch noch in der Apokalypse C. 12, 10. 11. Namentlich die beiden erstern Stellen sind für uns von besonderer Wichtigkeit, die eine, weil die Abfassungszeit des Buches, das sie enthält, jedenfalls nicht gar weit von der des Pentateuchs abliegt, und so einen Beweis gibt, daß die Erkenntniß des Teufels als Ankläger der Zeit Mosis gar wohl bekannt sein konnte, und die andere, wie das auch Hengstenberg hervorhebt, als der älteste uns erhaltene Commentar über unsern Ritus angesehen werden kann. Diese Beziehung beider Stellen zu einander liegt nicht nur in der ganzen Situation, sondern ist auch ausdrücklich V. 9 bei Sacharja ausgesprochen, denn wenn es dort heißt: Ich will tilgen die Sünde des Landes an einem Tage, so ist die Beziehung auf den einen großen Sühntag des alttestamentlichen Cultus ganz unverkennbar. Diese Beziehung hat H. sowohl in seiner Christologie als auch in seinem neusten Werke ganz übersehen. Es ist hier dasselbe ausgesprochen, was Hebr. 9, 12 gesagt ist:

Christus ist einmal ins Heilige eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden. — Wie hier das einmalige Eingehen Christi im Weltjahre sich unzweifelhaft auf das einmalige Eingehen des Hohenpriesters im Cultusjahre bezieht, so bezieht sich bei Sacharja offenbar der eine große Sühntag der Weltgeschichte auf den einen großen Sühntag des Jahres. Die Parallele der in Sach. 3 geschilderten Situation mit dem Ritus an unserm Feste geben wir mit Hengstenberg's treffenden Worten: „Hier wie dort der Herr, der Satan, der Hoheprieſter. Der Satan will durch seine Anklage das Gnadenverhältniß zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde stören. Der Hoheprieſter erscheint vor dem Herrn nicht in der vom Gesetze verlangten Reinheit, sondern beladen mit seinen und des Volkes Sünden. Hierin glaubt der Satan die sicherste Handhabe für einen Angriff zu finden, aber er täuscht sich. Die Vergebung macht ihm einen eignen Strich durch die Rechnung, beschämt muß er abziehen." — Bei einer solchen Deutung finden wir folgende für unser Fest, als das Fest der vollsten, umfassendsten Sühne höchst passende Idee ausgesprochen: Die Sühne ist erst dann recht vollständig, wenn sie so klar, so evident, so unwiderſprechlich ist, daß selbst Satan, der Verkläger, sie anerkennen muß. Auch gegen den Teufel ist Jehova gerecht. Der Teufel fordert die Verdammniß, die ihn getroffen, auch für den Sünder, er ist „der Verkläger unſerer Brüder, der sie verklaget Tag und Nacht, aber er ist überwunden durch des Lammes Blut" Apok. 12, 10. 11, hier urbildlich durch das urbildliche Opferblut,

dort vorbildlich durch das vorbildliche Opferblut. Erst wird die Sünde gesühnt, dann ihm zugeschickt, damit er sich selbst überzeuge, daß sie ihm keinen weitern Grund und Ursache gebe, Rache zu fordern. Denn die gesühnte Sünde verliert den Charakter der Schuld, sie fordert keine Ergänzung, keine Strafe mehr.

Doch noch ist lis sub judice. Bei beiden Auffassungen eine passende Bedeutung des Ritus im Ganzen und Einzelnen, bei beiden Analogien der gefundenen Ideen in der Schrift. Auf diesem Standpunkt kann nicht entschieden werden. Denn wenn auch, wie bei unserer unbefangenen Prüfung sich herausgestellt hat, bei der zweiten Auffassung Alles voller, prägnanter, bestimmter und bedeutungsvoller sich gestaltet, so geht dies doch nicht so weit, daß sie dadurch absolut entscheidendes Gewicht erhielte. Dagegen haben wir ein Moment bisher umgangen, welches nach unserer Ueberzeugung das einzige ist, das, bei ziemlich gleichstehenden Wagschalen, den Ausschlag geben kann. Es ist dies der Name, ohnehin jedesmal bei derartigen Untersuchungen das Entscheidendste. Freilich wird es auffallen, daß wir gerade im Namen, der ja eben das Räthselhafte ist, die Auskunft suchen. Aber bei aller Ungewißheit desselben sind dennoch die Umstände so günstig, daß der Name dennoch entscheiden kann. Es kommt hier nämlich nicht darauf an, zu wissen, wie der Name zu übersetzen sei, sondern nur darauf, ob er allein eine Person, oder allein ein Abstractum, oder beides zugleich bedeuten könne, und das kann vielleicht aus seiner grammatischen Physiognomie erkannt werden. Ist das

Erste der Fall, so ist die Auffassung vom Teufel unzweifelhaft die einzig richtige. Das Zweite zu behaupten, ist noch Niemand eingefallen und kann Niemand einfallen.

Den unter No. 1 und 2 beigebrachten Etymologien muß mit sammt den auf ihnen ruhenden Deutungen ein transeant cum ceteris zugerufen werden. Außer diesen existiren aber nur noch drei Deutungen, die von Spencer, die von Gesenius, und die, welche das Wort als Pealpalform faßt. Ist eine der beiden ersten die richtige, so ist es jedenfalls ein Personenname. Die dritte wird nun aber von den Einen als concretum, von den Andern als abstractum gefaßt. Gegen die Letztern, die es nämlich als abstractum fassen, bemerkt Hengstenberg: „Die Formen wie שִׂטְנָה sind nur Adjectiva, vgl. Ewald kl. Gr. §. 333, nicht Abstracta, am wenigsten nomina actionis, die nicht aus ursprünglichen Adjectivis hervorwachsen können." Auch Gesenius sagt: forma שִׂטְנָה concreto magis convenit, quam abstracto. Wir müssen die Hengstenberg'sche Bemerkung, so weit unsere Kenntniß und Erfahrung reicht, bestätigen. Für die Uebersetzung als Adjectiv oder Personbezeichnung spricht aber fast einstimmig die Tradition. Die alten Uebersetzer haben es alle ohne Ausnahme adjectivisch gefaßt, so auch die meisten, vielleicht alle Rabbinen. Daß sie mit dieser richtigen grammatischen Auffassung eine falsche Auffassung des Symbols verbanden, kann uns nicht stören. Die LXX. machen keine Ausnahme, denn wenn sie auch V. 10 εἰς τὴν ἀποπομπήν übersetzen, so kann man doch

nicht mit Tholuck behaupten, daß sie deshalb nicht an einen deaster averruncus gedacht haben könnten. Denn wo eine ἀποπομπή, eine Abwendung des Unheils bewirkt werden soll, muß auch ein ἀποπομπαῖος da sein, von dem Unheil zu erwarten steht. Was sie also V. 8 wörtlich durch ἀποπομπαῖος übersetzen, das geben sie dem Sinne nach in V. 10 durch εἰς τὴν ἀποπομπήν.

Ueber alles Uebrige des Rituals können wir uns kürzer fassen. Der Hohepriester fungirte allein, und zwar hatte er dazu eine besondere Amtskleidung. Irrig identificirt man diese häufig mit der gewöhnlichen Priesterkleidung, sie unterschied sich aber nicht nur durch den Gürtel, der vorzugsweise Insigne des Amtes war (Bähr II, 83 ff.), indem er hier ganz weiß und dort vierfarbig war, sondern auch durch die besondere hoheprieſterliche Kopfbedeckung מִצְנֶפֶת, die höher war als die gewöhnliche der Priester (l. c. 110). Dies Letztere „stellte den Hohenpriester als höher stehend dar, was ja auch hier, wo er gerade als das Haupt des Priesterstandes functionirte, eigentlich nothwendig war." Der Text nennt die ganze Kleidung geradezu בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ, d. i. Kleider der Heiligkeit, darauf wies auch der Stoff — sie waren linnen — und die Farbe (weiß) hin (l. c. II, 72 ff.).

Was die Allgemeinheit der Sühne betrifft, — der Sühne des ganzen Volkes ging die des Hohenpriesters und seines Hauses (des ganzen Priestergeschlechts, das ursprünglich nur aus der Familie Aaron's bestand) voran, mit ihr verbunden war die Versöhnung

des Heiligthums und seiner wichtigsten Geräthe, — so war diese dem Zweck des Festes vollkommen angemessen. Der Hohepriester, der als Repräsentant des ganzen Priesterstandes an diesem Tage die höchste Sühne vollziehen sollte, mußte sich, da er, sowie der ganze Stand, der sich in ihm concentrirte, von der Sünde inficirt und der Sühne bedürftig war, selbst einer erhöhten Sühne unterwerfen, wodurch er erst zum Sühnact des ganzen Volkes befähigt war. Er brachte der Ordnung gemäß einen Stier zum Sündopfer, dessen Blut ebenso an die Kapporeth kam, als das des Sündopfers für das ganze Volk. Lag es einmal in der Idee des Tages, daß die Sühne bis zu einer Besprengung der Kapporeth potenzirt werden sollte, so kann dies nicht auffallend erscheinen, da ja auch sonst das Sündopfer des Hohenpriesters bei einzelnen Sünden dasselbe war, wie das für die ganze Gemeinde. Als Repräsentant des ganzen Priesterstandes, der ja die Elite des Volkes war, konnte seine Sühne keine geringere sein, als die des Volkes Das Besprengen bei beiden Sündopfern war ein doppeltes, erst auf die Kapporeth und dann siebenmal gegen dieselbe. „Mir scheint — so lautet Bähr's Auslegung dieses Umstandes — damit eine doppelte Sühne bezweckt zu sein, die erstere mag sich auf die zu sühnenden Personen, die letztere auf die Kapporeth selbst und das Allerheiligste bezogen haben, darauf führt nämlich V. 19, wo ganz parallel auch der Altar durch siebenmalige Besprengung zu heiligen angeordnet war."

Die Sühne des Heiligthums kann als die eines leblosen Gegenstandes auffallend erscheinen. Nach Lev. 16, 16 geschah sie, weil die Stiftshütte sich „in der Mitte der Unreinigkeiten" der Gemeinde befand. Obwohl das Heiligthum von keinem bewußt- oder anerkannt-Unreinen betreten werden durfte, so befand es sich doch in der Mitte derer, „bei denen fortwährend unwillkührliche und unvermeidliche Unreinigkeiten sich einstellten", von denen auch manche unbewußt und darum ungesühnt geblieben sein mochte. Nach israelitischer Anschauungsweise aber wurde Alles, Sachen sowie Personen, welche der Unreine berührte, unrein, ja auf die ganze Umgebung pflanzte sich unter gewissen Verhältnissen die Unreinigkeit fort.

Zuletzt wird auch der zweite zu entlassende Bock entsündigt, V. 10. „Dieser Act", sagt Hengstenberg (die Bb. Mos. und Aeg. S. 171), „wodurch der zweite Bock mit dem ersten gleichsam in Rapport gesetzt, auf den lebendigen die Eigenschaften übertragen würden, die der getödtete besaß, zeigt, worauf auch schon das: „„zum Sündopfer"" in V. 5 hinführt und was schon Spencer erkannte (die beiden Böcke, sagt er, sind gleichsam Ein Bock), daß die Zweiheit der Böcke nur auf der physischen Unmöglichkeit beruht, die verschiedenen zu repräsentirenden Momente durch Ein Exemplar repräsentiren zu lassen. Wäre es angegangen, den geopferten Bock wieder zu beleben, so würde dies geschehen sein."

Ehe Aaron die Besprengung der Kapporeth vornehmen durfte, mußte er einen Napf voll Gluth vom

Brandopferaltar nehmen und eine Handvoll heiligen Räuchwerks, um die Kapporeth mit dem Rauche desselben einzuhüllen, „damit er nicht sterbe" V. 13, denn auf der Kapporeth thronte die Wolke, das Symbol der unmittelbaren Gegenwart Jehova's, V. 2 *). Mit

*) Levit. 16, 2 heißt es: „Sage Aaron, daß er nicht allerlei Zeit in das inwendige Heiligthum gehe hinter den Vorhang vor der Kapporeth, die auf der Lade ist, daß er nicht sterbe, denn Ich will in einer Wolke erscheinen auf der Kapporeth." Die gesammte rabbinische Tradition versteht dies so, es habe hier beständig eine Wolke geschwebt, in welcher Jehova in der Erscheinung eines Feuers gewohnt habe, und nennt darum diese Wolke die Schechina. Erst mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels habe diese sichtbare Gegenwart Gottes aufgehört. Das war denn auch die allgemeine Ansicht der christlichen Theologen, bis zuerst Vitringa in seinen Observv. ss. sie bekämpfte. In der dritten Auflage zeigte er sich jedoch wieder zu Retractationen geneigt (Quae hic in prioribus hujus libri editionibus collocaveram, nolui delere ... nec tamen sententiam, quam hic defendo, haberi velim pro certa. Imo non negabo, me si non secundis saltem tertiis curis pedem incepisse retrahere, et ad gregem Doctorum, quem deserueram, retrospexisse). Am eifrigsten bekämpfte wiederholt Thalemann (gegen den J. Ebh. Rau auftrat) jene Ansicht als ein commentum judaicum. In der neuesten Zeit haben sich besonders Winer (s. v. Bundeslade) und Bähr (l. c. I, 395 ff.) angeschlossen; wogegen Rosenmüller ad Lev. 16, 2 die ältere Ansicht wieder vertheidigt und auch Tholuck zu Hebr. 9, 5 erklärt, sie nicht aufgeben zu können. — Jene Wolke, sagen die Gegner, werde V. 13 ausdrücklich als „Wolke des Räucherwerkes" bezeichnet, welche der Hohepriester bei seinem Eintritt ins Allerheilige durch angezündetes Räucherwerk bewirken und wodurch die Kapporeth eingehüllt werden solle, damit er nicht sterbe. Die Identität beider Bezeichnungen gehe aus dem gleichen Ausdruck עָנָן und besonders auch aus der gleichen Phrase „damit er sterbe" hervor. Und wenn schon für gewöhnlich und beständig eine Wolke, in welcher Jehova als Feuer eingehüllt erschien, über der Kapporeth schwebte, warum sollte denn der Hohepriester diese Einhüllung

der sühnenden, bedeckenden Eigenschaft der Kapporeth, die durch die Blutsprengung erneuert werden soll, ver-

---

nochmals einhüllen? — Wir antworten: 1) Das Wiederkehren des Ausdrucks in V. 13 beweist Nichts. V. 2 steht ענן absolut, es ist dabei also an eine eigentliche Wolke zu denken. In V. 2 schon an die erst in V. 13 auftretende Rauchwolke zu denken, verbieten durchaus die allgemeinen Sprachgesetze. Man könnte die Wolke in V. 2 nur von einer uneigentlichen Wolke verstehen, wenn dies, wie in V. 13, ausdrücklich angezeigt, oder wenn schon vorher von einer Rauchwolke die Rede gewesen wäre. Vorher (im Exodus) ist aber nur von Einer Wolke die Rede, von der Wolkensäule, in welcher Jehova selbst vor dem Volke herzog, und die sich, wo das Volk sich lagerte, auf die Stiftshütte niederließ. An eine andere kann und darf der Leser in V. 2 nicht denken. 2) Das Wiederkehren des Satzes: damit er nicht sterbe, spricht gerade das Gegentheil von dem aus, was es beweisen soll. V. 2 wird gedroht, der Hoheprieſter solle sterben, wenn er zu einer andern als zu der von Gott bestimmten Zeit ins Allerheiligste gehe. Im Folgenden wird nun als neue Bedingung hinzugefügt: Aber auch an dem von Gott dazu bestimmten Tage dürfe er nur auf die von Gott bestimmte Weise hineingehen, nämlich nur mit dem versöhnenden Blut des Sündopfers, mit den dazu besonders bestimmten Kleidern (V. 3—11), und auch dies nur erst nachdem er vorher die Kapporeth in eine Rauchwolke von heiligem Räuchwerk eingehüllt habe (V. 12. 13). Die Nichtbeobachtung dieser Vorschrift wird ebenso mit dem Tode verpönt, wie die Nichtbeobachtung der Zeit. Die Wolke V. 2 bringt den Tod, die Wolke V. 13 schützt vor demselben. Dort heißt es: Gehe nicht allezeit hinein, daß du nicht sterbest, denn ich erscheine dort in der Wolke; — und V. 13: Gehe aber auch nicht (zur rechten Zeit) hinein, ohne die Kapporeth mit einer Rauchwolke zu bedecken, damit du nicht sterbest. — 3) Was liegt denn Absurdes in der Vorstellung, daß die Rauchwolke die Hülle Jehova's nochmals umhüllen solle? Kann man sich und muß man sich denn die Sache nicht so denken, daß auch die Wolke als unmittelbare und darum von seinem Glanz durchdrungene und durchstrahlte Hülle Jehova's nicht gesehen werden durfte. Doch wir bedürfen dieser Annahme nicht einmal. Nach V. 13 soll die Rauchwolke den Gnadenstuhl bedecken. Zweck des Räucherns ist darum nicht zunächst, Jehova's Gegenwart zu ver-

einigt sich die bedeckende Kraft des Gebets, bereitet die Sühne durch das Blut vor.

---

hüllen, sondern die Kapporeth zu umhüllen, die Sühne vorbereitende und Sühne aneignende Kraft des Gebetes mit der sühnenden Kraft der Kapporeth und des daran gesprengten Blutes zu vereinigen. — Außerdem sprechen noch positiv für die Verschiedenheit der Wolken: 1) V. 2 würde doch sehr ungeschickt ausgedrückt sein, wenn der Sinn wäre: Aaron soll eine Wolke von Rauch hinstellen, und Ich will dann in ihr erscheinen. Ich will in der Wolke erscheinen, kann, da früher durchaus von keiner Wolke die Rede ist, doch nur heißen: Ich will die Wolke, die mich verhüllen soll, mitbringen. 2) Der Ausdruck in V. 2: Ich will erscheinen in der Wolke auf der Kapporeth עַל־הַכַּפֹּרֶת, paßt, wie schon Rau dargethan, nicht zur Rauchwolke. עַל heißt immer auf, über. Die Rauchwolke mußte aber nothwendig das ganze Gemach erfüllen. 3) Nach Exod. 40, 34. 35 bedeckte nach der Aufrichtung die Israel leitende Wolke die Stiftshütte, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus; und Moses konnte nicht in die Hütte des Stiftes gehen, weil die Wolke darauf blieb und die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung erfüllte. Dem ganz analog ist der Einzug Jehova's in den Tempel (I. Kön. 8, 10. 11; II. Chron. 5, 13. 14): Da ward das Haus des Herrn erfüllt mit einer Wolke, daß die Priester nicht stehen konnten zu dienen vor der Wolke, denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus Gottes. Bei der Einweihung des zweiten Tempels unter Esra geschieht Nichts der Art (Esra 6, 16 ff.). — Daß Moses sowohl als die beim Tempel dienenden Priester bei dem feierlichen Einzug Jehova's aus ehrfurchtsvoller banger Scheu nicht wagten, das Heiligthum in diesem einzigen und hehren, geheimnißvollen Moment zu betreten, und von Schauer durchbebt zurückwichen, ist zu natürlich, als daß es auffallend erscheinen könnte. Daß sie aber später, wenn es ihres Amtes war, hineingingen, ist damit nicht ausgeschlossen. — Auch in den Visionen des Ezechiel (10, 18; 11, 23) spielt die Schechina eine bedeutende Rolle. Nach Haggai 2, 7 war sie ein Vorbild auf den Messias, als die höchste und vollste Einwohnung Gottes unter den Menschen in der ἐνσαρκωσις. (Vgl. Joh. 1, 14.) Darin ist denn auch der Grund zu suchen, warum die Schechina im zweiten Tempel fehlte: der Messias, als die rechte Schechina, sollte dort seinen Einzug halten. Von diesem Einzug erzählt

Nachdem der ganze Sühnact nach allen Beziehungen hin vollendet war, zog der Hoheprieſter die für dieſen Tag eigens beſtimmte Sühnkleidung aus und die gewöhnliche wieder an, und brachte ſein und der Gemeinde Brandopfer dar. Daß auf jenes große Sündopfer ein Brandopfer folgte, iſt ganz in der Ordnung (vgl. oben), und da die außergewöhnliche Sühne beendet war, konnte auch die außergewöhnliche Kleidung abgelegt werden.

Wenn der ledige Bock nicht gleich und ohne Weiteres entlaſſen, ſondern von einem eigens dazu erwählten Manne in die Wüſte geführt wurde, ſo ſollte dadurch verhütet werden, daß der Bock ſein Ziel, die Wüſte nicht verfehle, was wegen der Bedeutſamkeit derſelben, als der Wohnung des Aſaſel, die Bedeutung des ganzen Ritus aufgehoben haben würde. „Wenn aber ſowohl der Mann, welcher den Bock fortführte, als welcher das Sündopfer außerhalb des Lagers ver-

---

Johannes: Wir ſahen ſeine Herrlichkeit (כָּבוֹד), eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. — Welches war nun das Verhältniß der Schechinawolke zur Wolken- und Feuerſäule, die Iſrael durch die Wüſte führte? Wir glauben beide identificiren zu müſſen. Dazu nöthigt der Artikel הַשְּׁכִינָה in V. 2 und die ſo oft wiederholte Angabe, daß Jehova ſelbſt in der letztern geweſen ſei (Exod. 13, 21; 14, 19; 16, 10; Num. 11, 25; Pſ. 99, 7 u a.). So viel mag jedoch zugeſtanden werden, daß die Herrlichkeit Gottes, die die Hütte erfüllte, eine herrlichere, gleichſam concentrirtere Erſcheinung deſſelben Symbols war. — Noch iſt hinzuweiſen auf Stellen wie Matth. 17, 5; Luk. 9, 34; Akt. 1, 9. 11; Luk. 21, 27; Apok. 1, 7; Dan. 7, 13, wo Chriſtus bei ſeiner Verklärung, ſeiner Himmelfahrt und ſeiner Wiederkunft als in eine lichte Wolke eingehüllt erſcheint.

brannte, vor der Rückkehr in Letzteres ihre Kleider und sich selbst waschen mußten, so geschah dies offenbar wegen ihrer Entfernung aus dem Lager, aus der Gemeinschaft der Reinen; jeder Wiedereintritt ins Lager, dessen Mittelpunkt das Heiligthum bildete, wurde durch irgend eine Reinigung bedingt, weil der Aufenthalt außerhalb desselben ohne Wissen levitisch verunreinigt haben konnte. Jedenfalls war es nicht der Act des Fortführens oder des Verbrennens, was verunreinigte, auch nicht die Berührung der Thiere, denn sonst hätte vor Allem der mit ihnen am meisten beschäftigte Hohepriester unrein geworden sein müssen" Bähr II, 684. Zwar mußte auch dieser nach Beendigung seiner Functionen sich waschen, aber nicht in Folge einer Verunreinigung durch den Sühnact, das zweimalige Waschen (vor und nach der priesterlichen Function) war vielmehr allgemeine priesterliche Vorschrift (Exod. 30, 19 ff.).

Zuletzt werden wir noch an eine alte Schuld gemahnt. Bähr findet den Ritus mit den beiden Böcken im eclatantesten Widerspruch mit der „Straftodtheorie." Er sagt S. 683: „Wenn überhaupt hier an eine Substitution und Sündenimputation gedacht werden sollte, so hätten die Sünden jedenfalls dem Bock, der den Tod litt, aufgelegt werden müssen, nicht aber dem, welcher lebendig fortgeschickt wurde; nichts wäre ja verkehrter, als nach der Abbüßung der Sünden durch den Straftod diese nun erst noch einem andern Thiere zu imputiren. Der ganze Festritus ist das entschiedenste Zeugniß gegen die Straftodtheorie beim Opfer. Dem ersten Bock werden die Sünden nicht auferlegt und doch

stirbt er, dem zweiten Bock legt sie aber der Hohepriester aufs Haupt und gerade der stirbt nicht, sondern wird lebendig fortgeführt." (Aehnlich Steudel l. c. 331.) So schlagend diese Bemerkung auf den ersten Blick erscheint, so wenig ist doch, wenn man sie genauer ansieht, dahinter. „Dem ersten Bock werden die Sünden nicht auferlegt" — aber wo steht das? Oder welche Logik berechtigt dazu, aus dem Verschweigen auf das Nichtdasein zu schließen? Gerade das, daß beim ersten Bock gar nicht vom Handauflegen die Rede ist, gibt Zeugniß dafür, daß es geschah. Der zu schlachtende Bock wird ausdrücklich Sündopfer des Volkes genannt, V. 15. Nun aber findet die Handauflegung nach dem Gesetz bei allen Opfern ohne Ausnahme statt, und namentlich bei allen Sündopfern, Lev. 4, 4. 15. 24. 29. Von jedem Sündopfer für die ganze Gemeinde heißt es Lev. 4, 15: „und die Aeltesten der Gemeinde sollen ihre Hände auf sein Haupt legen vor dem Herrn." Das ist die Regel, auch ohne daß es erwähnt wurde, verstand sich dies seit diesem Gesetz von selbst; und sollte bei irgend einem Sündopfer eine Ausnahme statt finden, so mußte dies ausdrücklich gesagt werden. Ferner: „Nichts wäre verkehrter als nach der Abbüßung der Sünden durch den Straftod diese nun erst noch einem andern Thiere zu imputiren." Wir fragen wieder: wo steht das denn? Durch das Opfer des ersten Bockes sind die Sünden gesühnt, diese gesühnten, vergebenen Sünden werden dem andern Bock aufgelegt. Die Idee des Festes forderte es, die gesühnten Sünden dem Asasel zuzuschicken, da-

mit er sich überzeuge, daß sie wirklich gesühnt seien. Wäre es möglich gewesen, den ersten Bock wieder zu beleben, dem die ungesühnten Sünden aufgelegt waren, in dem sie durch den Tod und die Blutsprengung gesühnt waren, so hätte dieser hingeschickt werden müssen, und ihm hätten die Sünden nicht mehr aufgelegt zu werden gebraucht. Da dies aber nicht möglich war, so mußte ein anderer Bock, gleichsam ein alter ego desselben, geschickt werden. Diesem mußten die Eigenschaften und Zustände, die der erste erworben hatte, mitgetheilt werden, und dazu gehörten vor Allem die in ihm und durch ihn gesühnten Sünden.

Da unser Fest die höchste, vollkommenste, umfassendste und potenzirteste Sühne darstellen sollte, so daß über sie hinaus auf alttestamentlichem Standpunkt keine höhere denkbar war, so liegt es in der Natur der Sache, daß auch die Vorbildlichkeit dieses Sühnopfers die vollkommenste und nächstkommende war, daß in ihm das Opfer Christi als das absolut höchste und umfassendste, über welches hinaus absolut kein anderes denkbar war, am klarsten abgeschattet war. Als solches stellt das neue Testament es mehrfach dar. Ebenso war die hoheprieſterliche Thätigkeit an diesem Tage die gesteigertste, und somit das vollste Vorbild der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi. Dennoch blieb auch hier der wesentlichste Mangel des alttestamentlichen Opferinstituts, nämlich die Verschiedenheit des Priesters und des Opfers. Daß die Typologie nun hier vorzugsweise sich versuchte, läßt sich erwarten, und ist ihr wahrlich nicht übel zu nehmen; aber ihr Hauptgebrechen,

ihre Aeußerlichkeit, nach welcher sie nicht die Idee im alttestamentlichen Symbole aufsuchte, und dann die neutestamentliche Vollendung dieser Idee in Christo nachwies, sondern das Factum äußerlich faßte und dann mit einem neutestamentlichen Factum, das nicht minder äußerlich gefaßt wurde, zusammenbrachte, und das neutestamentliche zum Prokrustesbette für das alttestamentliche machte, dies ihr Hauptgebrechen trat auch hier oft sehr deutlich hervor. Bald sah man in beiden Böcken die göttliche und menschliche Natur des Erlösers (Cyrill und Theodoret); bald bezog man den einen auf das Verhältniß Christi zu Gott, den andern auf sein Verhältniß zum Teufel, den er bekämpft und überwunden habe (Witsius); oder sah den einen als ein Bild Christi im Stande der Erniedrigung, den andern als Bild des Standes der Erhöhung an (Bochart, J. D. Michaelis), oder näher als Bilder seines Todes und seiner Auferstehung (Richter's Hausbibel). Origines vergleicht gar beide Böcke mit Christus und Barrabas, welcher Letztere ledig ausging, worin ihm die Berleburger Bibel folgt, welche Deutung auch Fr. v. Meyer beifällig anführt. Die Coccejaner hielten den zweiten Bock meist für ein Bild des jüdischen Volkes, das in desertum populorum verstoßen und dem Teufel preisgegeben sei. Deyling, der Asasel als nom. pr. der Wüste faßt, versteht unter dem hireus emissarius ein Bild des zur Kreuzigung nach Golgatha geführten Erlösers. A. a.

Drittes Capitel.

Reinigungsopfer.

Das Gesetz bezeichnet mehrere Zustände als verunreinigend und daher von der Gemeinschaft des Heiligthums ausschließend. Dahin gehört Alles, was sich auf Zeugung und Geburt, Tod und Verwesung und den Aussatz als die Krankheit κατ' ἐξοχήν, als ein sepulchrum ambulans, wie Spencer ihn treffend bezeichnet, bezieht. Zeugung und Tod sind die beiden Pole, zwischen welchen sich das sündige, fluchbeladene Leben des Menschen bewegt. Die Sünde, die den Tod brachte, machte die Zeugung zu einem Act des Todes. Zeugung ist Fortpflanzung des Wesens, das Wesen des sündigen Menschen ist aber bis in das innerste Mark von der Sünde durchdrungen, die Zeugung kann also als eine Fortpflanzung des Todes angesehen werden. Allein sie ist nicht nur Tod übertragend auf den Gezeugten, sondern auch in gewissem Sinne tödtend für den Zeugenden. Was in niedern animalischen Regionen der Augenschein lehrt, nämlich daß der Moment der Begattung zugleich auch der des Todes ist, das hat auch in den höhern Regionen seine, freilich nicht so sehr hervortretende, Analogie. Ja nach Schubert's Andeutungen (Symb. d. Traums. 3te Aufl. S. 39; Gesch. d. Seele. §. 23; Abhndungen II, 2. S. 369) findet zwischen der Materie der Zeugung und der der Verwesung eine höchst merkwürdige Aehnlichkeit statt;

und nach der generatio aequivoca ist auch die Verwesung wieder Mutter neuen Lebens.

Beide, Zeugung und Tod, stehen also im innigsten Zusammenhang. Der gemeinschaftliche Boden, in welchem beide wurzeln, durch den beide in Beziehung zu einander treten, ist die Sünde. Der Tod ist der Sünde Sold. Nichts spricht auch klarer das Wesen der Sünde aus, nichts malt es uns anschaulicher vor die Augen, als der Tod und die Verwesung. Die Verwesung ist Auflösung aller einenden, zusammenhaltenden Bande, ein Zerfallen, Trennen und Auseinandergehen des Zusammengehörigen, das ist aber auch das Wesen der Sünde. — Wie tief aber das Bewußtsein des Zusammenhangs zwischen Sünde und Zeugung in der menschlichen Natur begründet ist, zeigt sich ausnahmslos bei allen Völkern: alle haben die Organe der Zeugung als pudenda bezeichnet, alle verhüllen sie aufs sorgfältigste, alle suchen die Finsterniß und die Nacht zum Werke des Lebens, — ein Drang, der selbst die edlern Thiere, z. B. den Elephanten in das tiefste Dickicht der Wälder treibt. (Vgl. Schubert's Symb. S. 62.) Und gibt es wohl irgend eine Function des Lebens, die so mannigfaltig, so allgemein von der Sünde ergriffen und verkehrt ist?

Die Krankheit aber ist das Mittelglied zwischen Geburt und Tod. Tod ist Zerfallen des Zusammengehörigen, Krankheit ist dasselbe, sie entsteht durch den Widerstreit verschiedener Functionen, die im gesunden Zustande harmonisch zu Einem Ziele wirken. Jede Krankheit ist ein Ansatz zum Tode, der beginnende Tod.

„Der Aussatz aber ist die Krankheit aller Krankheiten, eine Zerstörung aller Lebenssäfte und Lebenskräfte, eine allmälige Auflösung des Leibes, ein Verfaulen bei lebendigem Leibe, indem ein Glied nach dem andern abstirbt, in Fäulniß übergeht und dann abfällt, mit einem Wort, der Aussatz ist der lebendige Tod" Bähr II, 460. Die Aussätzigen werden darum auch als Todte betrachtet (Num. 12, 12); ihre Heilung als ein Lebendigmachen (II. Kön. 5, 7).

Durch die Zusammengehörigkeit dieser dreifachen Zustände und ihre gemeinschaftliche Basis und Causalität in der Sünde ist die israelitische Anschauung, daß sie, obschon unwillkührliche Zustände, dennoch verunreinigen und von der Gemeinschaft mit Jehova, dem Reinen und Heiligen trennen, bedingt. Wie auch die unbewußten, ungewollten Sünden der Sühne unterzogen werden mußten, so nicht minder diese ungewollten Zustände, die, ebenso wie jene aus der sündlichen Infection des ganzen Lebens hervorwachsend, Zeugniß von derselben ablegen. Die leibliche Unreinigkeit hat mit der seelischen ein und dieselbe Wurzel; sie wird daher auch auf dieselbe Weise weggeschafft. Doch unterscheidet das Gesetz leichtere und schwerere Verunreinigungen. Die erstern dauern nur bis zum Abend und werden durch einfache Waschungen beseitigt; die letztern dauern noch sieben Tage nach der Entfernung der leiblichen Ursache fort, und fordern, weil in ihnen der Zusammenhang mit der sündlichen Infection des leiblichen Lebens erst recht deutlich hervortritt, eine Sühne durch Opfer, und zwar vorzugsweise durch Sündopfer,

die ja überhaupt den Zweck hatten, die zerrissene Gemeinschaft mit dem Heiligthum oder mit Jehova wiederherzustellen.

Wir greifen aus der ganzen Masse dieser Zustände nur zwei heraus, weil die für sie angeordneten Opfer allein außergewöhnlich und besonders modificirt sind; nämlich die Reinigung der durch Todesgemeinschaft Verunreinigten, und die Opfersühnung der vom Aussatz Geheilten.

I. Das Opfer der rothen Kuh.

Num. 19.

Höher überhaupt als die Verunreinigung durch geschlechtliche Verhältnisse wurden die Verunreinigungen durch Todesgemeinschaft angesehen, denn jene „werden erst um der Verwesung und des Todes willen ein unreiner Zustand, sie sind nur der Anfang und Ausgangspunkt desjenigen Seins, das im Tode und der Verwesung gewissermaßen culminirt. Dieser höhere Grad der Unreinheit zeigt sich auch deutlich in den Bestimmungen über die Mittheilbarkeit". Die Berührung von Leichnamen und Todtengebeinen, ja sogar auch die der Gräber, der Zimmer, worin Leichen lagen, und der offenen Gefäße, die darin standen, verunreinigte auf sieben Tage. Wer die vorgeschriebene Reinigung versäumte, sollte ausgerottet werden *). Die Reinigung

*) Das Aas der Thiere und die damit in unmittelbare Berührung gekommenen Dinge verunreinigten nur bis auf den Abend, Lev. 11, 24 ff.

ſelbſt war ganz eigenthümlicher Art. Sie geſchah mittelſt eines eigens dazu bereiteten Sprengwaſſers מֵי נִדָּה. Eine fehlloſe rothe Kuh, die noch kein Joch getragen, wurde als Sündopfer in Gegenwart Eleaſar's, des älteſten Sohnes Aaron's und deſignirten Nachfolgers im hoheprieſterlichen Amte, außer dem Lager geſchlachtet. Nachdem Eleaſar mit ſeinem Finger von dem Blute derſelben ſiebenmal gegen die Stiftshütte geſprengt hatte, wurde die ganze Kuh vor des Prieſters Augen mit Fleiſch, Blut, Fell und Miſt verbrannt und noch dazu Cedernholz, Kokkus (mit Kokkus gefärbte Wolle) und Yſop ins Feuer geworfen. Der dieſe Handlung verrichtete, wurde dadurch unrein bis zum Abend. Ein anderer reiner Mann ſammelte dann die Aſche und brachte ſie an einen reinen Ort außer dem Lager, wo ſie aufbewahrt wurde, und auch dies verunreinigte bis zum Abend. Die Reinigung ſelbſt geſchah durch einen reinen Mann, indem ein Theil dieſer Aſche mit fließendem Waſſer vermengt, und damit das Leichenhaus, alle Geräthe und alle Menſchen darin mit einem hineingetauchten Yſopbüſchel am dritten und am ſiebenten Tage beſprengt wurde. Eine darauf folgende Waſchung vollendete die Reinigung. Auch Derjenige, der die Beſprengung verrichtet hatte, wurde unrein bis zum Abend. —

Wir beginnen die Deutung dieſes Ritus mit der Betrachtung des Opferthieres. Dies wird V. 9 und 17 als ein Sündopfer bezeichnet, und wenn das Ritual ein ungewöhnliches war, ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß auch die Beſtimmung des Opfers

eine ungewöhnliche war. „Da die Sündopfer den Zweck hatten, die gestörte theokratische Gemeinschaft wiederherzustellen und die Entfernung von Jehova und seinem Heiligthum aufzuheben, so mußte auch die Wiederherstellung der durch Tod und Verwesung gestörten Gemeinschaft vermittelst eines Sündopfers geschehen." Was nun die Anforderungen über die Beschaffenheit des Opferthieres betrifft, so betrachten wir zunächst die Bestimmung über das Geschlecht desselben. Nach Lev. 4, 14 sollte jedes Sündopfer für die gesammte Gemeinde ein Stier sein, hier aber eine Kuh. Wir suchen mit Bähr „den Grund dieser offenbar absichtlichen Weiblichkeit des Opferthieres darin, daß das weibliche Geschlecht dem männlichen gegenüber das gebärende, d. i. Lebenhervorbringende ist (vgl. Gen. 3, 20). Die Bestimmung dieses Opfers war ja, ein Antidotum gegen Tod und Todesgemeinschaft zu sein, dem Tode gegenüber sollte es darum auf Leben, der Zerstörung des Lebens gegenüber auf Hervorbringung desselben hinweisen." Ganz anders deutet Hengstenberg (die Bb. Mosis und Aeg. S. 182) diese Forderung. „Der Grund dazu", sagt er, „liegt offenbar in dem חטאת הוא, V. 9 und 17. Weil die Sünde im Hebräischen weiblichen Geschlechts ist, so mußte es auch das Thier sein, welches ihr Bild tragen, welches stellvertretend sie büßen sollte. H. geht dabei von der Idee der Stellvertretung aus, diese erfordere „ursprüngliche Reinheit und zugerechnete Unreinheit oder natürliche Sündlosigkeit und gemachte Sündhaftigkeit". Aber dazu paßt diese Deutung keineswegs: die Geschlechtlichkeit des

Thieres ist ja eine natürliche, ursprüngliche, keineswegs eine zugerechnete, gemachte. Ueberhaupt aber können wir uns auch nimmer mit der Idee befreunden, die physische Geschlechtlichkeit des Thieres aus dem grammatischen Geschlecht der Sünde herzuleiten, theils weil das letztere, wie der Vergleich mit andern Sprachen lehrt, etwas mehr oder minder Zufälliges ist, theils weil dies eine Personification der Sünde wäre, wie wir sie wohl in einer heidnischen Symbolik, nicht aber in der Religion der Geistigkeit und Heiligkeit erwarten dürfen.

Die Forderung, daß die Kuh noch kein Joch getragen haben solle, erklärt sich ebenfalls leicht aus der Bestimmung des Opfers als eines Antidoti gegen Tod und Todesgemeinschaft. Diese forderte besondern Lebensvigor. Durch das Arbeiten unter dem Joche wird aber die Lebenskraft verbraucht. Das Opferthier sollte aber noch in voller, ungeschwächter, unverbrauchter Lebensfrische und Lebenskraft dastehen.

Auch die dritte Forderung der rothen Farbe wächst aus derselben Bestimmung des Opfers hervor. Roth oder Kokkus ist die Farbe des Lebens, wie überall so auch hier. „Das Thier", sagt Bähr, „war Antidotum gegen Tod und Todesgemeinschaft, und mußte eben darum auf den Begriff des Lebens hinweisen, das geschah nun schon durch sein Geschlecht, noch mehr und bestimmter aber durch sein Ansehen, es trug die Lebensfarbe." Auch hier tritt Hengstenberg l. c. entgegen. Die rothe Farbe der Kuh diene dazu, sie als Sündopfer zu charakterisiren, denn roth sei Symbol der

Sünde, eine Anschauungsweise, an welche das Volk in Aegypten sich gewöhnt habe, wo sie Typhon's Farbe gewesen. Ebenso Br. Bauer l. c. I, 261. „Vergeblich", sagt H. S. 182, „müht sich Bähr ab, zu erweisen, daß im Hebräischen der Kokkus Symbol des Lebens sei. Er hat dafür auch nicht den Schein und den Schatten eines Beweises beigebracht." Für seine eigne Deutung, wonach die rothe Farbe Symbol der Sünde sei, beruft er sich auf Jes. 1, 18 (Wenn eure Sünde gleich blutroth wäre, soll sie doch schneeweiß werden u. s. w.). Da indeß bei dieser Stelle die Vergleichung wohlbegründet erscheint, wenn man mit Bähr das tertium compar. darin sucht, daß keine Farbe so stark, grell, schreiend ist, als diese, und auch keine so schwer zu vertilgen ist, und da ferner dies die einzige Stelle ist, die H. für seine Deutung beibringen kann, so ermangelt diese gänzlich eines festen Fundamentes. Wir haben mit Hülfe der Concordanzen alle biblischen Stellen, in welchen die rothe Farbe vorkommt, verglichen und außer Jes. 1, 18 keine einzige gefunden, wo sie in vergleichende Beziehung zur Sünde tritt, wohl aber viele, von denen auch schon Bähr mehrere angeführt hatte, wo sie das Leben, Lebensfrische, Lebensfülle, Lebensgenuß symbolisirt, z. B. Gen. 38, 28. 30; Jos. 2, 12—18; 6, 17. 25; II. Sam. 1, 24; Hohel. 4, 3; 5, 10; 6, 6; Jer. 4, 30; 22, 14; Klagel. 4, 5 (im Hebr.) und 4, 7. — Die Symbolik der rothen wie jeder Farbe beruht zunächst auf einer Abstraction. Als Gegenstände nun, von denen die Bedeutung dieser Farbe abstrahirt sein kann, treten uns

in der Bibel sowie im täglichen Sprachgebrauch entgegen: vornehmlich das Blut (II. Kön. 3, 22 u. A.); Lippen und Wangen (Hohel. 4, 3; 5, 10); das Roth des Himmels (Matth. 16, 2. 3); der Wein (Prov. 23, 31); die Rosen (Hohel. 5, 13) und das Feuer. An allen diesen Gegenständen bezeichnet das Roth: inwohnende Lebendigkeit, Frische, Lieblichkeit, Schönheit, Gesundheit und mit Ausnahme vielleicht des Blutes kann bei keinem einzigen derselben die rothe Farbe Ausdruck der inwohnenden Sünde sein. Daß die Begriffe Blut und Sünde nahe zusammenliegen, läugnen wir nicht; aber das Erste und Nächste, woran das Blut erinnert, ist doch das Leben, denn des Leibes Leben ist im Blute, Lev. 17, 11; und je kräftiger das Blut im Angesicht (Wangen, Lippen) hervortritt, desto kräftiger erscheint das Leben. Insofern nun das Blut der Sitz des Lebens, der Seele ist, diese aber der Sitz der Lust, die Mutter und Geburtsstätte der Sünde, tritt allerdings das Blut in Beziehung zur Sünde. Das Blut ist der Sitz des sündigen Lebens, und so könnte allerdings das Blut auch als Symbol des von der Sünde inficirten Lebens erscheinen, aber die Grundlage wäre auch hier das Leben. Ein Anderes ist es nun immer noch, das Blut selbst, und ein Anderes, die Farbe desselben als Symbol der Sünde anzusehen. Das Blut hat allerdings mit der Sünde sehr viel zu schaffen, nicht aber die rothe Farbe desselben, diese ist vielmehr unabhängig von der inwohnenden Sünde. Im Roth des Blutes spricht sich immer seine Lebenskraft und Lebensfrische aus. Dagegen erscheint das Blut un-

endlich häufiger als Mittel der Versöhnung, als Antidotum der Sünde, so im ganzen Opfercultus (Lev. 17, 11). Die Farbe des Blutes wird dadurch die Farbe der Versöhnung, der Liebe, aber auch hier ist der Begriff Leben die Grundlage, denn das Blut ist nur als Sitz des Lebens, und zwar eines unschuldigen, fehllosen, ungeschwächten und unverderbten Lebens Antidotum der Sünde, es ist seine Lebenskraft, die es dazu eignet *).

Gegen diese Auffassung des Rothes als Symbols des Lebens und der Liebe ist nur eine Instanz von Bedeutung, nämlich die Berufung auf die ägyptische Farbensymbolik, nach welcher das Roth die Farbe Typhon's und somit alles Schlechten und Verhaßten sein soll. Denn, mag man auch von ägyptischen Beziehungen in der Mosaischen Gesetzgebung urtheilen was man will, so viel ist gewiß, daß die Israeliten nur zu sehr in die ägyptische Anschauungsweise eingegangen

*) Wenn das Blut im Angesicht neben dem Anzeichen der Frische, Gesundheit, Lebensfülle auch Zeichen leidenschaftlicher (sündlicher, oder von der Sünde herrührender) Erregung ist, wie z. B. Zorn, Scham u. s. w., so rührt auch dies von einer erhöhten — wenn auch krankhaft erregten — Lebensthätigkeit her. Zunächst realistische Bedeutung hat die rothe Farbe beim Gesicht vom Reiter mit dem rothen Pferde, Sach. 1, 8; 6, 2; Apok. 6, 4; und bei den Kleidern des Keltertreters, Jes. 63, 1; sie bezeichnet nämlich hier zunächst das Blutvergießen, und dies — das Vergießen — ist erst Aeußerung oder Symbol des richterlichen Zornes. Das Grelle der rothen Farbe ist das Hervortretende bei dem Drachen (Apok. 12, 3) und bei den Kleidern der babylonischen Hure und der Leibfarbe ihres Thieres (Apok. 17, 3. 4), es bezeichnet das karrikirte, affectirte, ungöttlich gesteigerte Leben derselben.

waren, und war in ihr Roth ausschließlich Farbe Typhon's, so muß man voraussetzen, daß auch die Israeliten unwillkührlich durch die lange Gewohnheit immer im Roth Symbol des Bösen und Schlechten sahen. Allein diese Instanz beweist darum schon nichts, weil sie zuviel beweist, denn dann wäre es unbegreiflich, wie überhaupt Moses die rothe Farbe zur Ausschmückung des Allerheiligsten und des Heiligen hätte verwenden können. Daß Roth als Typhonische Farbe galt, scheint allerdings aus Herod. 2, 38; Diod. 1, 88; Plut. Is. und Osir. S. 363 A. mit Sicherheit hervorzugehen. Allein daß diese Gewährsmänner für ägyptische Verhältnisse nicht absolut zuverlässig seien, behauptet Hengstenberg selbst häufig. Die Monumente scheinen in dieser Beziehung nichts zu liefern. — Nach Bähr II, 234 hatte Typhon rothe Farbe als die personificirte, den befruchtenden Nil austrocknende, Alles versengende Gluth. H. bemerkt, daß der Beweis dieser Behauptung fehle, allein auch für seine Vermuthung, daß die Wahl der rothen Farbe zur Bezeichnung des Schlechten und Bösen bei den Aegyptern ebenfalls daraus hervorgegangen sei, daß Roth Farbe des Blutes sei, fehlt aller Beweis; — und soll man nach Gründen der Wahrscheinlichkeit aus der sonst bekannten Anschauungsweise der Aegypter entscheiden, so möchte jedenfalls die Bähr'sche Auffassung als die wahrscheinlichere erscheinen. Wir möchten am liebsten die Ursache in dem Grellen, Abstoßenden der rothen Farbe suchen und darum auch glauben, daß nicht jedes Roth, sondern nur die grelle Species desselben Typhon's Farbe war,

wie diese Species offenbar beim Drachen und der Hure in der Offenbarung Joh. hervortritt. Rothe Haare gehören ja auch noch bei uns zu einem vollendeten Bilde eines Judas Ischarioth, aber darum bleibt Roth nichtsdestoweniger Farbe der Liebe und des Lebens.

Doch kehren wir zur rothen Kuh zurück. Das Roth als Farbe des Blutes kann also eine dreifache Bedeutung haben, es kann die Farbe des gesunden, vollen, frischen Lebens, ferner des von der Sünde inficirten Lebens und endlich der Versöhnung sein. Die zweite Beziehung glauben wir von vornherein ausschließen zu müssen — auch abgesehen davon, daß sie die am wenigsten durch Beispiele constatirte und eine nur sehr fernliegende ist. Wir gehen dabei nicht minder wie H. von dem Begriff der Stellvertretung aus, diese erfordert allerdings „ursprüngliche Reinheit und zugerechnete Unreinheit oder natürliche Sündlosigkeit und gemachte Sündhaftigkeit". Aber gerade darum läugnen wir die Beziehung der Farbe auf die Sünde; denn die rothe Farbe des Thieres war ja (ebenso wie die Weiblichkeit des Thieres) eine ursprüngliche und natürliche, keine zugerechnete und gemachte; sie müßte also nach Hengstenberg's Voraussetzung ursprüngliche und natürliche Sündhaftigkeit bezeichnen, was ganz gegen die Idee des Opfers wäre. Dahingegen paßt die erste Beziehung vollkommen, und wenn man will auch die dritte, die aus der ersten hervorgeht. Der Tod als Bild und Sold der Sünde, als ihre höchste ἀκμή und Entfaltung, worin sich der eventuelle Fluch

derselben am klarsten ausspricht, fordert zu seiner Sühnung auch ein besonders geschärftes Sühnopfer. Es mußten hier die beiden Gegensätze: ursprüngliche Reinheit und zugerechnete Unreinheit, natürliche Sündlosigkeit und gemachte Sündhaftigkeit auch geschärft und potenzirt hervortreten. Wie das letztere Moment so sehr geschärft ist, daß es nicht einmal die Opferung im Heiligthum, ja nicht einmal im Lager gestattet, so mußte das erstere in Farbe und Geschlecht als besonders kräftig erscheinen. Das Thier mußte ohne Fehl sein, nie ein Joch getragen haben, und von rother Farbe sein. Die sühnende, erneuernde, Sünden tilgende Kraft des Thieres liegt in seinem Blute, das Aeußere ist der Reflex des Innern, wie beim Menschen in den rothen Wangen und Lippen, in der fleischfarbenen Röthe der Haut die Lebenskraft des Blutes hervortritt, so wird bei der rothen Kuh das Blut von einem solchen Vigor gedacht, daß es auch äußerlich in der ihm entsprechenden Farbe hervortritt. Dies nun besonders energische Blut — der besonders energischen Sünde, die es sühnen soll, entsprechend — wird stellvertretend geopfert.

Wie aber Hengstenberg behaupten kann, die Einzigartigkeit der Weiblichkeit und der rothen Farbe nur bei diesem Opfer fände allein bei seiner Ansicht eine genügende Erklärung, ist uns nicht einleuchtend. Gerade bei ihr sollte man erwarten, daß bei allen Sündopfern beide Eigenschaften nothwendige Requisite sein müßten. Mit Recht sagt er, die hier zu sühnende Unreinigkeit sei die allergrößte gewesen, und der Gesetz-

geber sei darauf ausgegangen, vor dem Tode und vor der Sünde, deren Bild und Sold er ist, einen rechten Abscheu zu erwecken. Allein das kommt nicht seiner, sondern allein unserer Auffassung zu gut. Die Sünde sowohl in ihrer geringsten als in ihrer gesteigertsten Entfaltung wird dadurch nicht mehr und nicht minder weiblichen Geschlechts, und war Roth einmal die Leibfarbe der Sünde, so läßt sich nicht absehen, warum dies allein bei diesem Sündopfer hervortreten sollte; nicht allein die rothe Kuh, sondern jedes zum Sündopfer bestimmte Thier wurde ja durch die Uebertragung der Sünde auf dasselbe zur חטאת, zur Sünde gemacht. Vollkommen paßt die Einzigkeit aber zu unserer Auffassung. Die Begriffe, die das Roth und die Weiblichkeit ausdrücken, nämlich Lebendigkeit nach ihrer doppelten Beziehung als Leben in sich habend und Leben außer sich hervorbringend, mittheilend, müssen hier, wo es der hervortretendsten Erscheinung der Sünde, nämlich dem Tode gilt, sichtbar hervortreten. Wie der Tod die Negation des Lebens ist, so ist sowohl das Roth als Zeichen der Lebensfülle, als auch die Weiblichkeit als die Leben gebärende Kraft die Affirmation des Lebens.

Beim Verfahren mit dem Opfer ist zunächst die Bestimmung auffallend, den ganzen Act außerhalb des Lagers vorzunehmen. „Nichts wäre verkehrter", sagt Bähr, „als den Grund dieser Ausnahme von der sonst so festen Regel, nur im Heiligthum zu opfern, in der Unreinheit des Opferthieres selbst zu suchen. Denn wodurch sollte das an sich ja reine, selbst fehler-

lose Thier schon vorher, ehe es nur geschlachtet, ehe ihm also auch, wie man (fälschlich) annimmt, Sünde und Strafe imputirt worden, unrein gewesen sein?" Meint der Verfasser etwa mit diesem übrigens ganz richtigen Raisonnement der Stellvertretungstheorie einen Schlag versetzt zu haben, so müssen wir ihm bemerken, daß er nicht getroffen hat, denn dieser kann es am wenigsten einfallen, von einer Unreinheit des Opferthieres vor der Handauflegung zu reden. Wir können darum auch, ohne unserer Theorie das Geringste zu vergeben, die Richtigkeit des von unserm Gegner angegebenen Grundes anerkennen: „Die Ausnahme von der Regel hat ihren natürlichen Grund in dem Endzweck und allgemeinen Charakter des ganzen Ritus, nämlich in seiner Beziehung auf Tod und Todesgemeinschaft. Das Heiligthum, welches als solches auch Stätte des Heils und des Lebens war, sollte in keinerlei Berührung mit dem Tode kommen, und von jeder Beziehung auf Verwesung frei bleiben. Im erweiterten Kreise war dann auch das ganze Lager, in dessen Mittelpunkt das Heiligthum stand, eine reine Stätte, die wenigstens so viel als möglich vor Unreinheit bewahrt bleiben sollte, daher die durch Todtengemeinschaft Verunreinigten sich aus ihm entfernen mußten. Num. 5, 1 ff."

Die Urkunde erwähnt zwar nicht ausdrücklich die vorzunehmende Handauflegung, daß sie aber dennoch statt fand, läßt sich mit voller Sicherheit daraus schließen, daß die Kuh zweimal ausdrücklich V. 9. 17 als Sündopfer bezeichnet wird. Das Handauflegen als Vorbereitung zum Schlachten ist mit einbeschlossen,

wenn es V. 5 ganz unbestimmt heißt: Daselbst soll Eleasar sie schlachten lassen. Wer die Schlachtung (und die damit zusammengehörige Handauflegung) verrichten solle, wird ebenfalls nicht gesagt. Da es aber ein Sündopfer für die ganze Gemeinde war, so war es jedenfalls nach Lev. 4, 15 das Geschäft der Aeltesten. Schwieriger ist die Frage, welche Schuld denn eigentlich dem Sündopfer imputirt wurde, da die durch seine Asche wegzuschaffende Unreinigkeit keine vorhandene, sondern eine zukünftige war. Allein was sich im Tode der einzelnen Gemeindeglieder culminirt, das ist in allen schon dem Keime nach da, denn sie alle müssen früher oder später dem Tode den Tribut zollen, sie alle tragen den Tod schon in ihren Gliedern und Leibern. Die Sterblichkeit ist der Idee nach schon der Tod, nur der Erscheinung nach noch von ihm unterschieden. Für Gott ist aber Idee und Erscheinung Eins. Darum ist auch schon diese Sterblichkeit, von der die ganze Gemeinde inficirt ist, ein Ungöttliches, eine Folge und Erscheinung der Sünde, und somit ein von Jehova Trennendes; und fordert als solches eine bestimmte Sühne, die ihr durch die Tödtung und Blutsprengung dieses Sündopfers zu Theil wird. Diese Blutsprengung war, wie bei allen Sündopfern für die ganze Gemeinde, eine siebenmalige. Da aber der Act außer dem Lager statt fand, konnte er die Sühngeräthe nicht unmittelbar treffen, sondern geschah in der Richtung nach denselben hin.

Während so die Blutsprengung, da sie aus andern Rücksichten nicht im Heiligthum selbst geschehen sollte,

doch zu demselben in Beziehung gesetzt wird, fehlt eine solche Beziehung gänzlich beim Verbrennen. Schon dadurch stellt sich dies als ein solches, das mit der Heiligung in keiner Beziehung steht, als ein von dem bei den gewöhnlichen Sündopfern statt findenden durchaus verschiedenes dar; was sich auch darin bestätigt, daß Alles ohne Ausnahme verbrannt wurde, auch Fell, Blut und Mist, die sonst nie auf den Altar zum Verbrennen kamen. Der einzige Zweck dieses Verbrennens ist die Gewinnung der Asche, es ist daher ein bloß durch die Nothwendigkeit herbeigeführtes, an sich bedeutungsloses.

Während dem Verbrennen wurden vom Priester dreierlei Zuthaten, Cedernholz, Ysop und Kokkus, ins Feuer geworfen. Auch dies hängt mit der schon erkannten Bedeutung des Opfers als eines Antidoti gegen Tod und Verwesung zusammen. Cedernholz zeichnet sich durch seine Dauerhaftigkeit vor den übrigen Holzarten aus, es ist keiner Fäulniß unterworfen, und die Alten schrieben ihm allgemein Unverweslichkeit zu. (Die Belege bei Bähr.) Die Kokkusfarbe ist Symbol des Lebens, und zwar des kräftigen, energischen Lebens, der Lebensfülle. Dem Ysop wird Ps. 51, 9 eine reinigende Kraft zugeschrieben und galt im ganzen Alterthum, wozu Bähr die Belege gibt, als äußerlich und innerlich reinigend und auf die Gesundheit wohlthätig wirkend. Alle drei weisen also auf den Begriff Leben hin, und daß ihrer drei sind, bezeichnet sie als ein Ganzes, in sich Abgeschlossenes, vollständig seinem Begriff Entsprechendes (vgl. Bähr I, 138 ff.).

„Das Cedernholz", sagt Bähr, dem wir auch in der Auffassung dieser Symbole gefolgt sind, „weist mehr auf die negative, der Kokkus mehr auf die positive Seite des Begriffs Leben hin. Das Cedernholz hebt die Fäulniß und Verwesung auf, der Kokkus hingegen bezeichnet das Leben in seiner Fülle und Kraft. Der Ysop ist das vermittelnde Moment zwischen beiden, indem er, von Fäulnißstoffen reinigend, das Leben in seiner Fülle möglich macht. In ihrem gemeinsamen Gegensatz gegen den Tod erscheint somit das Cedernholz als Mittel, die Fäulniß und Verwesung aufzuheben, der Ysop als Mittel, dieselbe fortwährend abzuhalten, davor zu bewahren, der Kokkus als Mittel, die volle Kraft und Fülle des Lebens mitzutheilen." So steht denn Alles: Geschlecht, Farbe, Zuthaten in vollem Einklang, Alles in gemeinsamem Gegensatz zu dem Tod und der Verwesung.

Anders deutet Hengstenberg l. c. diese Zuthaten: Der Kokkus ist ebenso wie die rothe Farbe der Kuh Bild der Sünde. Ceder und Ysop aber, die nicht zu vereinzeln sind, das erhabenste und das geringste der Schöpfungsstücke Gottes (I. Kön. 5, 13), symbolisiren des Schöpfers Hoheit und Majestät, sowie seine Niedrigkeit und Herablassung; somit die beiden göttlichen Eigenschaften, welche bei der Sühnung und Sündenvergebung thätig sind, nämlich die Majestät (Ps. 80, 11) und die erbarmende Liebe (Ps. 51, 9). Der Kokkus bezeichnet das Object, mit dem sich diese beiden göttlichen Eigenschaften beschäftigen, das Substrat, an dem sie sich entwickeln.

Gegen diese Deutung haben wir zunächst einzuwenden, daß der Kokkus, abgesehen auch von dem, was wir oben dagegen gesagt haben, hier nicht Symbol der Sünde sein kann, weil die Sünde durch den Tod des Opferthieres und die Sprengung seines Blutes schon gesühnt und also nicht mehr da ist. Daß aber Ceder und Ysop im constanten hebräischen Sprachgebrauch die Majestät Gottes einerseits und seine Herablassung andererseits symboliſiren, kann aus den citirten Stellen nicht erwiesen werden. I. Kön. 5, 13 (4. 32) ist ganz vereinzelt und beweist Nichts, es hätte die Vergleichung auch ebenso gut aufs animalische Gebiet verlegt werden können (vom Menschen, der sein Haupt zu den Sternen erhebt, bis zum Wurm, der sich im Staube krümmt), oder auch auf das anorganische (etwa: die Sonne und das Sandkörnchen). Wenn Ps. 80, 11 die Cedern als Cedern Gottes bezeichnet, so wird damit gar nichts Absonderliches gesagt; in eine solche unbestimmte Beziehung zu Gott kann jedes seiner Geschöpfe gesetzt werden; und was Ps. 51, 9 (Reinige mich mit Ysop) betrifft, so ist die Auslegung, welche Hengstenberg von dieser Stelle gibt („Es ist die herablassende Liebe und Barmherzigkeit Gottes, zu der David seine Zuflucht nimmt, wenn er verlangt, mit Ysop entsündigt zu werden") — gewiß eine in den Text hineingetragene. David betrachtet sich als todt in seinen Uebertretungen, und in seiner Infection von der Sünde als vom Aussatz behaftet (auch beim Aussatz wurde der Ysop als Reinigungsmittel gebraucht), und gibt so eine gewissermaßen authentische Erklärung

über die Bedeutung des Ysops in dem beiderseitigen Rituale.

Nicht der Hohepriester selbst, sondern dessen ältester Sohn und designirter Nachfolger leitete das ganze Verfahren. „Eine Function, die ganz und gar auf Tod und Verwesung sich bezog, und eben darum verunreinigte, durfte der Hohepriester nicht besorgen (der ja nicht einmal an der Leiche seines nächsten Blutsverwandten sich verunreinigen durfte), sondern nur ein gewöhnlicher Priester, doch aber, weil der Ritus ein so wichtiger war, der Nachfolger desselben" Bähr II, 500. Uebrigens verrichtete er bei dem ganzen Ritus nur das, „was unumgänglich vom Priester verrichtet werden mußte, nämlich das Blutsprengen, außerdem warf er auch das Cedernholz u. s. w. in den Brand der Kuh, weil diese drei Stücke einen andern integrirenden Theil des Reinigungsmittels bildeten." Die übrigen Functionen wurden durch levitisch Reine verrichtet. Alle wurden durch die Beziehung ihrer Verrichtungen auf Tod und Verwesung unrein, aber da diese Beziehung keine unmittelbare, sondern nur sehr entfernte war, nur bis auf den Abend, so daß sie durch einfache Waschung wieder rein wurden.

Die durch das Verbrennen gewonnene Asche wurde nun an einem reinen Orte außer dem Lager verwahrt bis zu einem vorkommenden Bedürfniß. Das in leichtern Fällen gewöhnliche Reinigungsmittel war Wasser, hier wurde dies nun mit einem (geringen) Quantum der aufbewahrten Asche vermischt. Der Grund dieser Vermischung ist kein anderer, „als der, daß diejenige

Kraft des Wassers, welche hier in Anschlag kommt, nämlich die reinigende, durch Asche erhöht und verstärkt werden soll. Es wird dadurch zu einer Art Lauge, die scharf ist und alles Unreine wegbeizt" Bähr II, 495. Nicht aber gewöhnliche Asche wurde dazu genommen, sondern die Asche eines Sündopfers, durch dessen Opferung der Fluch und die Trennung, welche durch Tod und Sterblichkeit über der Gemeinde lag, weggenommen war. Die Besprengung geschah durch einen Ysopstengel, theils weil dessen feinhaarige Blätter das Wasser leicht einsaugen und auslassen, theils aber auch wegen seiner symbolischen Bedeutung. Die Besprengung selbst geschah durch einen levitisch reinen Mann, der dadurch bis auf den Abend unrein wurde, nicht weil die Asche oder das Sprengwasser an sich unrein gewesen wäre, sondern durch seine Beziehung zum Reinigungsact und dem zu Reinigenden. Eben darum sollte auch nicht der Priester den Act verrichten, weil der Fall sehr häufig vorkam, und der Priester sich nicht ohne Noth verunreinigen sollte. Die Besprengung geschah zweimal, eine Wiederholung, welche den höhern Grad der Unreinheit bezeichnete, und zwar am dritten und siebenten Tage, eine Zerlegung der Sieben in ihre beiden religiös bedeutsamen Bestandtheile.

II. Das Reinigungsopfer des Aussätzigen.

Lev. 14.

Der Aussatz ist der theokratische Tod. Der damit Behaftete galt als politisch und kirchlich todt, ausgeschlossen sowohl von der Volksgemeinschaft, als von der Gemeinschaft mit dem Heiligthum. Der hier statt findende Reinigungsritus durchläuft drei Stadien, zunächst eine symbolische Handlung mit zwei Vögeln, durch welche der Geheilte als von der Krankheit genesen, d. i. vom Tode auferstanden dargestellt wird. Da dies nicht durch Opfer vermittelt wurde, gehen wir mit Verweisung auf Bähr's schöne und gelungene Deutung (II, 514 ff.) darüber hinweg. Dann folgte ein Weiheopfer, durch welches er wieder in die Volksgemeinschaft, in die Gemeinschaft des priesterlichen Königreichs eintrat, und zuletzt ein Sündopfer, verbunden mit einem Brandopfer, deren ersteres die bisherige Trennung vom Heiligthum aufhob, und deren zweites ihm positiv die Gemeinschaft mit demselben gab. Da die Darbringung des Sünd- und Brandopfers *) nichts Besonderes darbietet — jede schwerere Unreinigkeit wurde durch ein Sündopfer gehoben, — so beschränken wir uns auf das zweite Stadium der Wiederaufnahme in das Volk der Priester durch ein Weiheopfer.

*) Im Falle der Armuth konnten zum Sünd- und Brandopfer auch zwei Tauben genommen werden. Das Lamm zum Schuldopfer aber war unerläßlich.

Nach vorangegangenem und zwar nach sieben Tagen zu wiederholendem Waschen aller Kleider, Abscheeren aller Haare und Baden des ganzen Leibes brachte er die gesetzlichen Opferthiere zur Stiftshütte: zwei männliche Lämmer, eins zum Schuldopfer und eins zum Brandopfer, ferner ein Schaf zum Sündopfer, nebst einem Speisopfer von drei Zehntheilen Semmelmehl und einem Log Oel. Das Schuldopfer wurde mit sammt dem Log Oel gewebt, dann geschlachtet. Mit dem Blute desselben bestrich der Priester dem zu Reinigenden den Knorpel des rechten Ohrs, den Daumen der rechten Hand und den großen Zehen des rechten Fußes. Dann goß er von dem dargebrachten Oel in seine linke Hand, sprengte mit dem hineingetauchten Finger der rechten Hand siebenmal gegen das Heiligthum, bestrich dann die eben mit Blut besprengten Extremitäten des Leibes noch mit dem Oel und goß ihm das übrige aufs Haupt.

Dieser Ritus coincidirt in vielen Punkten mit zwei andern feierlichen Opferhandlungen, die wir schon besprochen haben, nämlich mit der Reinigung eines Nasiräers, der sich vor Ablauf seines Gelübdes verunreinigt hatte, und mit der Weihe der Priester. Mit der ersten hat er gemeinsam, daß das Hauptopfer ein Schuldopfer ist, mit der andern die Besprengung der drei Organe, des Hörens, Handelns und Gehens, sowie die Manipulationen mit dem Oel. Wir können uns darum hier unter Verweisung auf das dort Gesagte kürzer fassen und haben vornehmlich nur die innere Verwandtschaft unsers Ritus mit jenen beiden,

aus dem die äußere hervorging, sowie die Verschiedenheit von denselben und ihre Ursachen darzuthun.

Israel war ein priesterliches Königreich, ein Volk von Priestern; jeder Israelit hatte priesterlichen Charakter. Der Aussatz als theokratischer Tod hatte diesen Charakter gänzlich getilgt. Ihn wiederherzustellen ist die Aufgabe des Weiheopfers, das mit denselben Ceremonien verbunden war wie das Weiheopfer der Priester, denn hier wie dort handelte es sich um Mittheilung des priesterlichen Charakters. Doch fand zwischen beiden Weihungen ein zwiefacher wesentlicher Unterschied statt. Das Weiheopfer der Priester war ein Dankopfer, das des Aussätzigen ein Schuldopfer, und das Weiheopfer der Priester folgte auf das Sünd- und Brandopfer, während das Weiheopfer des Aussätzigen denselben vorausging. Also gerade das, was unsern Ritus von der Weihung der Priester unterscheidet, hat er mit der Weihe des verunreinigten Nasiräers gemeinsam.

Daß bei der Weihe der Priester das Sünd- und Brandopfer voranging, fanden wir oben ganz in der Ordnung; hier ist es ebenso in der Ordnung, daß das Weiheopfer vorangeht. Die zu weihenden Priester waren Glieder des theokratischen Volkes, sie waren also ohne Weiteres berechtigt, Sünd- und Brandopfer darzubringen; der Aussätzige aber war nicht mehr Glied des theokratischen Volkes, durch den Aussatz waren alle Bande nicht nur mit Jehova, sondern auch mit seinem Volke durchschnitten, selbst die Gemeinschaft, die auf den Banden des Blutes, der Verwandtschaft, der

Abstammung beruhte, war annullirt. So war er nicht einmal befähigt, ein Sündopfer, geschweige denn ein Brandopfer zu bringen. Das Sündopfer setzte zwar auch ein Ausgeschiedensein aus dem theokratischen Verbande voraus, aber dieses Ausgeschiedensein war nur eine Trennung vom Heiligthum, von Jehova; wer ein Sündopfer zu bringen hatte, war wenigstens nicht wie der Aussätzige aus seinem eignen Hause, aus dem Lager seiner Volksgenossen verbannt. Der Aussätzige mußte also erst auf den Standpunkt eines Solchen, der ein Sündopfer bringen kann, gesetzt werden, er mußte erst wieder ein Glied des priesterlichen Volkes werden, insofern dies nämlich durch die Bande der leiblichen Abstammung zusammenhängt.

Darin liegt denn auch der Grund, warum gegen alle sonstige Analogie das Weiheopfer nicht ein Dankopfer sein konnte, denn dies setzte eben eine solche Gemeinschaft voraus, die dem zu Weihenden noch durchaus fehlte, zu der er erst durch das Weiheopfer und das darauf folgende Sünd- und Brandopfer gelangen sollte. So blieb schon äußerlich genommen zum Weiheopfer keine andere Opfergattung übrig, als das Schuldopfer. Es fragt sich nun, wie der Charakter des Schuldopfers mit dem der hier vorzunehmenden Weihe sich vereinigen lasse. Dabei ist nun zunächst festzuhalten, daß das Schuldopfer hier gewissermaßen Nothbehelf, Lückenbüßer war, weil jede andere Opfergattung sich noch weniger eignete, dann ferner, daß der Charakter des Schuldopfers durch die Webung und das hinzukommende Oel bedeutend modificirt wurde, so daß

es kaum noch ein eigentliches Schuldopfer genannt werden kann. Die Vergleichung mit der Reinigung des Nasiräers führt aber noch weiter. Wie der Nasiräer, der sich verunreinigt hatte, aus seiner dermaligen Lebenssphäre herausgetreten war, so auch der Aussätzige; wie bei jenem durch seinen unreinen Zustand eine doppelte Beziehung verletzt worden war, und er so ein doppeltes Asham auf sich geladen hatte, deren Eines gewissermaßen dadurch wieder gut zu machen war, daß er sein Gelübde von vorn anfing, — ebenso waren durch den Aussatz zwiefache Bande, die ethisch-theokratischen, die den Aussätzigen früher ans Heiligthum und an Jehova geknüpft, und die physisch-theokratischen, die ihn mit seiner Familie, mit seinem Stamme, mit seinem Volke verbunden hatten, zerrissen, und dadurch ein doppeltes Asham, ein ethisches und ein irdisches, contrahirt worden, letzteres wird durch die Wiederaufnahme in die Volksgemeinschaft, wodurch ihm die so lange versäumte Ausübung seiner Pflichten als Gatte, Vater, Bruder, Stammgenosse ꝛc. wieder möglich gemacht wird, bezahlt, aufgehoben, gesühnt; womit sich dann die ethische Sühne durch das Opferthier verbindet.

Viertes Capitel.

Das Eiferopfer.

Num. 5, 11 — 31.

Die strengste Wachsamkeit über die Reinheit der Ehe lag wesentlich im Charakter des Mosaismus. Die

Ehe war ein Bild des theokratischen Bundes mit Jehova, und nicht nur das, sie war auch Mittel seiner Entwicklung, denn das Anrecht an den theokratischen Bund war ebenso wohl an die leibliche Abstammung von Abraham's Samen gebunden, als die höchste Entwicklung, das Ziel und der Zweck desselben, nämlich das Heil, das durch Abraham's Samen über alle Völker auf Erden kommen sollte. Der Ehebruch war also nicht bloß ein allgemein moralisches Verbrechen, er war auch ein specifisch theokratisches Verbrechen, eine Störung der theokratischen Entwicklung, und wurde darum mit dem Tode bestraft. Aber nicht nur auf erwiesenen Ehebruch erstreckte sich die Energie des Gesetzes, sondern auch gegründeten und nachweisbaren Verdacht zog es in seine Sphäre; da gerade der Ehebruch ein Verbrechen ist, das mehr als jedes andere die Verborgenheit sucht, und mehr als jedes andere sich der juridischen Erweislichkeit zu entziehen weiß.

Ein des Ehebruchs verdächtiges Weib mußte sich einer feierlichen, mit schauerlichem Ritus verbundenen, religiösen Ceremonie im Heiligthum unterziehen. Der Mann, der nachweisbaren Grund zur Eifersucht hatte, brachte sein Weib mit einem Korban von ein Zehntheil Epha Gerstenmehl zum Priester vor den Herrn. Dieser nahm in ein irdenes Gefäß heiliges Wasser (aus dem Becken des Vorhofs?), vermischte es mit Staub vom Boden der Wohnung und begann dann, indem er dem Weibe das Haupt entblößte, eine feierliche Beschwörung, die ihr, falls sie schuldig war, Jehova's Fluch in schauerlich-ergreifenden Worten verkündigte, und

auf welche das Weib mit Amen, Amen, antwortete. Während der ganzen Beschwörung hielt die Angeklagte das Eiferopfer und der Priester das Fluchwasser in der Hand. Nachdem der Letztere den Fluch ausgesprochen hatte, schrieb er ihn auf einen Zettel und wusch diesen in dem Fluchwasser ab. Nun nahm er dem Weibe das Eiferopfer ab, webte es vor dem Herrn, und während er einen Theil davon auf dem Altar verbrannte, gab er dem Weibe das Fluchwasser zu trinken.

Schwierig ist bei diesem ganzen Ritual nur dies, die Bedeutung des Eiferopfers zu ermitteln. Bähr hat es jedenfalls ungenügend und falsch aufgefaßt. Zunächst irrt er sicherlich darin, wenn er das Opfer als ein Opfer des Mannes und nicht des Weibes ansieht. Die Urkunde bezeichnet es V. 15 ausdrücklich als קָרְבָּנָהּ, ihr Opfer. Daß es ihr Opfer war, liegt auch unzweideutig darin ausgesprochen, daß sie während der ganzen Beschwörungsceremonie es in den Händen halten mußte. Daß der Mann das Mehl zum Opfer mitbrachte, berechtigt noch nicht dazu, es als sein Opfer, d. h. als ein Opfer, das er um seinetwillen gebracht hätte, anzusehen; vielmehr liegt es in der Natur der Sache, sowie in den israelitischen Verhältnissen, daß, auch wenn es ihr Opfer war, es doch nur vom Manne gebracht werden konnte. Das Weib hatte in der israelitischen Ehe kein Eigenthum, sondern nur das Anrecht zum Nießbrauch des Eigenthums ihres Mannes. Wenn sie daher ein Opfer bringen wollte, konnte es nur von dem Eigenthum des Mannes genommen werden. Hier kommt noch

dazu, daß die ganze Handlung gegen ihren Willen vorgenommen wurde. Wie der Mann sie selbst, ohne zu fragen, ob sie wolle, oder nicht wolle, zum Heiligthum brachte, so auch ihr hierauf bezügliches Opfer ohne Rücksicht auf ihren eignen Willen. Es kann darum, obschon es ihr Opfer war, doch auch als Opfer des Eifers sc. des Mannes bezeichnet werden, denn die Eifersucht des Mannes war die Veranlassung des Darbringens, oder auch als מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן d. i. Gabe des Gedächtnisses, wodurch die Missethat ins Gedächtniß gerufen wird.

Warum aber überhaupt hier ein Opfer? fragen wir mit Bähr, können aber mit seiner Antwort: „Nach Mosaischen Principien mußte Jeder, der sich Jehova nahen (קרב) wollte, um in irgend ein bestimmtes Verhältniß zu Ihm, als dem Heiligen, zu treten, ein קרבן bringen, ohne dies konnte vor Jehova nichts vorgenommen werden" (II, 445) schon darum nicht übereinstimmen, weil sie auf der falschen Voraussetzung ruht, es sei ein Opfer des Mannes, wobei wir übrigens die auch unerwiesene Allgemeinheit seiner Behauptung dahingestellt sein lassen. Die richtige Antwort auf die vorgelegte Frage ergibt sich bei gehöriger Würdigung dessen, was mit dem Opfer geschah. Das Weib nämlich mußte es, während der Priester den Fluch über sie aussprach, ihn aufschrieb und ins Wasser abwusch, in den Händen halten, wobei auch der Gegensatz, daß während dieser ganzen Zeit der Priester das Fluchwasser in der Hand hielt, nicht zu übersehen ist. Der Priester stand hier als Advocat und Stellvertreter

des Mannes, der sein Weib für schuldig hielt, als solcher hielt er das Fluchwasser, das Symbol und Unterpfand des Fluches, den sie im Falle der Schuld verdient hatte, der sie dann treffen sollte und mußte, in der Hand. Die andere Partei, das Weib, behauptete ihre Unschuld, sie hielt daher auch das Symbol ihrer Unschuld, das Speisopfer, das Bild der guten Werke, der Rechtschaffenheit vor Gott, in der Hand, wodurch der Fluch, falls die behauptete Unschuld auch wirklich statt fand, unkräftig, ungültig wurde. Dann nachdem der Fluch ausgesprochen war und sie ihn durch ihr Amen! anerkannt und angenommen hatte, wurde das Opfer ihr abgenommen, gewebt und auf dem Altar angezündet, und dann erst nahm sie das Fluchwasser und mit ihm den in dasselbe abgewaschenen Fluch in sich auf. Auf dem Altar brannte das Symbol ihrer behaupteten Unschuld, und die Lohe führte es hinauf zu Jehova, der gerecht richtet und Herz und Nieren prüft; ihre Eingeweide durchdrang unterdeß das Symbol ihrer von der andern Seite behaupteten Schuld mit dem im Namen Jehova's ausgesprochenen Fluch über die Schuldige. Hier konnte Niemand anders entscheiden als Jehova, und Jehova hatte um der Wichtigkeit der Sache willen die Entscheidung übernommen. Das Weib war nach ihrer Behauptung rein, im guten und richtigen Verhältniß mit Jehova, und somit zur Darbringung eines Speisopfers befähigt. Das Verbrennen desselben war eine Berufung auf Jehova, den Herzenskündiger; war die Behauptung der Unschuld richtig, so wurde dadurch Jehova als Beschützer der

Unschuld aufgefordert, auch hier der Unschuld sich anzunehmen; war sie aber falsch, so lag in dem Darbringen des Speisopfers eine Herausforderung an Jehova, den Frevel zu bestrafen, gemäß dem Fluch, den die Schuldige gehört, gebilligt und anerkannt hatte. So, nachdem die ganze Sache auszuführen Jehova übergeben war, trank das Weib das Fluchwasser, das Symbol und Unterpfand der göttlichen Strafgerechtigkeit *).

Von diesem in jeder Beziehung den Umständen und der Sache angemessenen Standpunkt aus sind nun die Einzelnheiten des Rituals zu würdigen und zu erklären. Zunächst die Bestimmungen der Urkunde, daß das Opfer aus Gerstenmehl bestehen und ohne Oel und Weihrauch sein solle. Das Erstere ist insofern auffallend, als nie zu einem Speisopfer Gerste, sondern immer Weizen genommen wurde. „Gerste", sagt Winer I, 362, „statt des gewöhnlichen Weizens, deutete auf die geringere Achtung der Person hin, die in solchen

*) Gegen die Auffassung des Eiferopfers als eines Speisopfers kann nur der Umstand geltend gemacht werden, daß sonst das Speisopfer nie als ein selbstständiges erscheint, sondern immer als Zugabe zu einem Brand- oder Dankopfer. Indeß Umstände können die Sache ändern, und die Regel zur Ausnahme gestalten. Es zeigt sich bald, daß hier ein vorangehendes blutiges Opfer durchaus unpassend war. Es handelte sich hier gar nicht um Sühne, weder um specielle, die durch ein Sünd- oder Schuldopfer, noch um allgemeine, die durch ein Dank- oder Brandopfer zu sühnen gewesen wäre. War das Weib schuldig, so lag ihre Schuld außer aller Sühne; war sie unschuldig, so war nichts zu sühnen da, wenigstens nicht das, um dessenwillen die ganze Handlung vorgenommen wurde.

Verdacht gekommen war, denn im ganzen Alterthum stand jene Getreideart als vile hordeum tief unter dem Weizen." Ihm stimmt Bähr bei, und auch wir wissen keine bessere Erklärung. Der Zweideutigkeit ihres Rufes und ihres Lebens entsprach die geringgeschätzte Gerste. Der Mann mußte das Opfer aus seinem Eigenthum darreichen; — daß er in der Ueberzeugung von der Schlechtigkeit seines Weibes das schlechteste Getreide nahm, war natürlich und ihm vom Gesetz gestattet. Der edlere reinere Weizen war auch objectiv zum Symbol ihres Lebenswandels, auch wenn sie des angeklagten Verbrechens nicht wirklich schuldig war, doch weniger geeignet, weil sie jedenfalls durch unweibliches Benehmen den Verdacht erweckt hatte, da die Ceremonie, wie dies auch in V. 12—14 angedeutet ist, gewiß nur dann vorgenommen wurde, wenn der Mann seinen Verdacht als nicht aus der Luft gegriffen, sondern als gegründet nachweisen konnte. Aus dieser selben Zweideutigkeit des Opfers, die der Zweideutigkeit ihres dadurch bezeichneten Lebenswandels entsprach, erklärt sich auch das Verbot, Oel und Weihrauch dazu zu nehmen. In dem Opfer brachte sie ihre Werke dar; ob diese aus dem Geiste Gottes, der durch das Oel abgebildet wurde, geflossen, ob sie in beständiger Richtung des Gemüthes zu Gott, im Gebet, das der Weihrauch abbildete, geschehen waren, war eben zweifelhaft, ja die Präsumtion war dagegen, und so fehlten diese beiden Symbole. Die Entblößung des Hauptes deutete auf eben diese Präsumtion hin. Denn die Hauptverhüllung des Weibes war Symbol ehelicher Ehre und

Sittsamkeit. Ein irdenes Gefäß war wegen seiner Werthlosigkeit gewählt und auch dadurch die Verachtung ausgesprochen, die das Weib sich durch ihr Benehmen zugezogen hatte. Der Staub vom Boden des Heiligthums steht in Beziehung auf den über sie auszusprechenden Fluch, und treffend vergleicht Bähr Gen. 3, 14, wo das Essen des Staubes Folge des über die Schlange ausgesprochenen Fluches ist, und Ps. 72, 9; Micha 7, 17 und Jes. 49, 3, wonach Staub essen überhaupt dem Hebräer Zeichen der Verwerflichkeit, Fluchwürdigkeit und Schmach ist. Daß zum Trank kein gewöhnliches, sondern heiliges Wasser, ebenso zum Vermischen mit demselben kein gewöhnlicher Staub, sondern Staub des Heiligthums genommen wurde, ist bedeutsam, da die Stiftshütte, als der Ort, wo Jehova unter seinem Volke wohnt, sich offenbart, Alles, was in ihr ist, in Beziehung zu Jehova, dem Heiligen stellt, und dadurch das Fluchwasser als kräftiger erscheint. Das Trinken des Fluchwassers ist besonders significant. Als erklärende Parallele dazu ist zu vergleichen Ps. 109, 18 („Er zog den Fluch an wie sein Hemd, er ist in sein Inwendiges gegangen wie Wasser"). Das Trinken selbst war im Falle der Unschuld, wie der Priester auch vorher verkündigt hatte, von gar keinen nachtheiligen Folgen für das Weib, es solle ihr gar nichts schaden, sie solle wieder schwanger werden können. Dieser letztere Zusatz zeigt auch, worin im andern Falle die Strafe ihres Verbrechens bestehen solle, und wie die dahin bezüglichen Worte zu verstehen sind. Der Bauch (der Mutterleib) solle ihr schwellen,

und die Hüfte schwinden, beides Glieder, die zu der fraglichen Sünde in der unmittelbarsten Beziehung standen und andererseits zugleich die Organe des Gebärens sind. Das Schwinden der Hüfte, das Schwellen des Bauches ist schaurig-significante Bezeichnung des Fluches der Unfruchtbarkeit, der höchsten Schmach des israelitischen Weibes. Uebrigens handelt es sich hier nicht um ein Ordale, nicht um eine reale oder magische Einwirkung des Fluchwassers auf die Organe der Zeugung und des Gebärens. „Nicht der geschriebene und abgewaschene Fluch", so schließen wir beifällig mit Bähr's Worten II, 447, „brachte dem schuldigen Weibe das Verderben, der Fluchtrank war nur Symbol und Unterpfand der Strafe, welche Jehova, der Heilige, auf die feierliche und mit einem Opfer verbundene Anrufung hin, über die Schuldige werde ergehen lassen. Das Wasser an und für sich war ganz unkräftig, es wird ihm auch durchaus keine magische, wunderbare Wirkung beigelegt; wohl aber ist es Jehova, von dem die Strafe im Falle der Schuld erbeten wird. Er ist es, der die Strafe und das Verderben verhängt; wie Er sein Volk, mit dem Er den Bund eingegangen, wenn es fremden Göttern nachhurte, als der eifrige und eifersüchtige Gott, mit Strafe und Elend heimsuchte, so konnte und sollte Er auch das Weib, welches den Ehebund gebrochen, seine strafende Gerechtigkeit erfahren lassen; wie er so manche Unfruchtbare segnete mit Leibesfrucht, so sollte Er auch die Fruchtbare, aber Fluchwürdige mit Unfruchtbarkeit bestrafen."

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

S. 26	Z. 9	v. u.	l.	Invective st. Invection.
= 39	= 12	=	=	berührte st. bewährte.
= 41	= 2	=	=	fast einstimmiger st. einstimmiger.
= 62	= 1	v. o.	=	dies st. das.
= 97	= 4	v. u.	=	Josephi ant. st. Josephy.
= 118	= 16	v. o.		fehlt vor „ebenso": „der Opfer".

3 2044 054 113 642

KURTZ, Johann Heinrich.
Das mosaische Opfer.

BM
715
.K9

3 2044 054 113 642

KURTZ, Johann Heinrich. BM
Das mosaische Opfer. 715
.K9